3.28.27.

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY

PRINCETON, N. J.

Division DS227

Section .C31

V.4

BARON CARRA DE VAUX

LES PENSEURS DE L'ISLAM

****

LA SCOLASTIQUE, LA THÉOLOGIE ET LA MYSTIQUE. — LA MUSIQUE

PARIS, LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

Librairie Orientaliste Paul GEUTHNER

GABRIEL FERRAND
Ministre Plénipotentiaire

INSTRUCTIONS NAUTIQUES

ET

ROUTIERS ARABES ET PORTUGAIS

DES XVe ET XVIe SIÈCLES

reproduits, traduits et annotés

4 volumes, format in-8°, 1921-1926, en cours de publication

TOME Ier : *Ibn Mâjid.* Le pilote des Mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie, par Shihâb ad-Din Ahmad Bin Mâjid, dit « Le Lion de la Mer », texte arabe, reproduction phototypique du manuscrit 2292 de la Bibliothèque Nationale, publié par G. Ferrand. III, 8 pp. et 362 planches, in-8, 1921-23, 180 fr.

Sous presse :

TOME II : *Ibn Mâjid* et *Sulaymân al-Mahrî.* Instructions nautiques (traités nautiques en prose du ms. 2559 de la Bibliothèque Nationale, en reproduction phototypique).

Le tome II contiendra 7 fascicules, de 48 planches chaque, au prix de 20 francs par fascicule. La souscription au tome entier est obligatoire. Le fascicule I vient de paraître.

TOME III : Traduction avec commentaires des parties géographiques des ms. 2292 et 2559, avec un important glossaire des termes nautiques arabes.

TOME IV : *Traduction de quelques anciens routiers portugais.* De la comparaison de ces routiers avec les textes arabes précédents, il ressort que ceux-là ont été initialement établis d'après des originaux arabes. Le fait que Ibn Mâjid fut le pilote de Vasco de Gama et put lui communiquer ses propres Instructions nautiques, vient à l'appui des arguments fournis par le rapprochement des textes arabes et portugais.

LES PENSEURS DE L'ISLAM

IV

BARON CARRA DE VAUX

LES PENSEURS DE L'ISLAM

TOME QUATRIÈME

PARIS, LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, 1923

BARON CARRA DE VAUX

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 28 1927
THEOLOGICAL SEMINARY

LA SCOLASTIQUE LA THÉOLOGIE ET LA MYSTIQUE LA MUSIQUE

PARIS, LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, 1923

AVANT-PROPOS

Le sujet de ce volume recouvre en grande partie celui que nous avons déjà traité dans nos deux ouvrages Avicenne *et* Gazali (*Paris, Alcan,* 1900 *et* 1902). *Comme ces* 2 *livres sont connus et se trouvent entre beaucoup de mains, nous avons fait en sorte de ne pas trop nous répéter. Pour les auteurs dont nous avons déjà parlé, nous avons ou modifié un peu le point de vue, ou varié les citations. En général ce livre-ci est moins abstrait que ses deux devanciers, et a moins pour objet la philosophie technique. Ainsi pour Gazali et Djélâl ed-Dîn Roumi, nous avons expliqué certains aspects populaires de leur talent ; nous avons rapporté, à propos de Farabi, des pages marquantes sur la théorie politique. Le sujet du chapitre II, école scolastique du Maroc et d'Espagne, qui comprend les deux grands noms d'Ibn Tofaïl et d'Averroës, ne figurait point dans ces œuvres antérieures. En théologie, nous avons fait une place au profond théologien et philosophe el-Idji. Le chapitre sur la mystique, grâce à des*

travaux récents de Miguel Asin, Massignon, Nicholson et d'autres, a pu être considérablement enrichi. Parmi les sceptiques ou sceptico-mystiques, on rencontrera ici un astre de première grandeur, Hâfiz, dont nous n'avions point encore parlé. On remarquera que les dames de lettres, qui, depuis pas mal d'années, ont jeté un si vif éclat dans la poésie française, ont apporté une brillante contribution à l'étude de la poésie persane. Les sections sur les poèmes romantiques, sur les sociétés secrètes et les sciences occultes, sont nouvelles. Enfin nous avons ajouté au présent volume un chapitre sur la musique : cet art, pour lequel les Orientaux ont témoigné d'une sensibilité si passionnée, tient à la fois aux scolastiques, qui l'ont cultivé et en ont donné la théorie, aux théologiens qui l'ont combattu, aux mystiques qui s'en sont servi pour parvenir à l'extase.

Le cinquième et dernier volume (en préparation) aura pour sujet : les sectes (le chiisme et ses dérivées), le libéralisme et la vie intellectuelle dans l'islam moderne.

B. DE VAUX.

CHAPITRE PREMIER

LA SCOLASTIQUE. — ÉCOLE ORIENTALE

Généralités. — Les traducteurs syriens d'œuvres grecques. — El-Kindi.
Farabi. — Pages sur les Cités imparfaites.
Avicenne, ses œuvres. — Le système scolastique. — Pages sur la physique. — Les mythes. — L'algèbre philosophique.

Le terme de « scolastique » n'est pas imité de l'arabe. Les scolastiques arabes s'appellent savants ou sages, *hokamâ*, ou bien *faïlasouf*, pl. *falâsifah*, transcription du grec φιλόσοφος (1). L'école scolastique arabe est une école particulière ; il y a une quantité de penseurs musulmans, comme nos lecteurs ont pu s'en apercevoir, qui ne sont point des scolastiques. Cette école se divise en deux branches : l'orientale et l'occi-

(1) Nous les désignons souvent par le mot de Philosophes, avec un grand P, ou encore sous le nom d'école hellénisante.

dentale. Al-Kindi, Farabi, Avicenne sont les noms célèbres de la première branche ; Ibn Bâddja, Ibn Tofaïl, Averroës, ceux de la seconde. Ces philosophes ont tous au fond la même doctrine, et ils ne diffèrent entre eux que par leur tempérament personnel ou sur des points d'importance secondaire (1).

La scolastique arabe dépend de la tradition hellénique, et surtout de celle du néoplatonisme. L'esprit en est très syncrétique. Comme le néoplatonisme avait cherché à faire une fusion d'Aristote et de Platon, cette école a cherché à mettre d'accord ces deux philosophes ensemble avec les dogmes de la religion révélée. Il est résulté de là un système ample, cohérent et majestueux, qui témoigne de la puissance et de l'habileté des esprits qui l'ont conçu, mais qui n'a pas reçu en définitive l'approbation des théologiens.

I

Les TRADUCTEURS qui ont fait connaître au monde musulman les grandes œuvres de la phi-

(1) En Occident, la scolastique est plutôt une langue ou une méthode qu'un système ; c'est une manière de philosopher. On peut avoir des opinions très opposées sur des points essentiels, être par exemple nominaliste ou réaliste, et être également scolastique.

losophie antique sont surtout, au début, des chrétiens. Le plus célèbre est Honéïn fils d'Ishâk, chrétien 'Ibâdite de Hîra. Il apprit le grec dans un voyage en Asie-Mineure, et fut médecin du Khalife Motéwekkil. Il traduisit : la *République* de Platon, les *Lois* de Platon, le *Timée* du même philosophe, qu'avait déjà traduit Ibn el-Batrîk aux environs de l'an 200 (815) ; le *Syllogisme* d'Aristote d'après la traduction de Théodore, le *De Cœlo et mundo* d'après Ibn el-Batrîk, le traité de l'*Ame*, la *Métaphysique* avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, le Commentaire à l'*Ethique*, de Porphyre, et des écrits scientifiques. Honéïn mourut en 260 (873), s'étant empoisonné, de chagrin d'avoir été excommunié par sa secte.

Son fils Ishâk fils de Honéïn traduisit les *Catégories* d'Aristote (1) ; il mourut en 298 ou 299 (911). Le chrétien Abou Bichr Matta (mort à Bagdad en 328, 940), traduisit la *Poétique* (2). On peut encore citer comme traducteur d'écrits philosophiques Ibn Zér'a, chrétien Jacobite, mort en 398 (1008).

On a peu de documents sur EL-KINDI ; malgré sa grande réputation qui le fit appeler « le Philosophe des Arabes », presque toute son œuvre

(1) Ed. J. Th. Zenker, Leipzig, 1846.
(2) Ed. Margoliouth.

s'est perdue, et les sources ne sont même pas tout à fait d'accord sur les dates et les lieux de sa biographie (1).

Il naquit à Koufah (ou à Basrah) ; ses prénoms sont Abou Yousof Ja'koub. Il était de bonne race arabe, de la tribu de Kindah, et ceci est à noter, car peu de ces savants sont de véritables arabes : Farabi est d'origine turque, et Avicenne est plutôt persan. On n'a pas la date de sa naissance ; son père était gouverneur de Koufah, son grand-père l'avait été de Basrah, pour le compte des Bénou Hâchim. Il fit ses études à Basrah, puis à Bagdad, et demeura dans cette dernière ville comme secrétaire des Khalifes Mamoun et Mou'tasim (198 à 227 ou 813 à 841). La réaction orthodoxe qui eut lieu sous Motéwekkil l'atteignit comme tous les penseurs libres ; sa bibliothèque fut confisquée ; on la lui rendit après la mort de ce Khalife. Lui-même mourut peu après, probablement vers l'an 260 (873).

La production d'Al-Kindi fut énorme ; ses écrits portaient sur presque toutes les sciences. Les biographes ont compté de lui : 8 écrits sur

(1) Suter, *die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig, 1900, pages 23-26 ; Brockelmann, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, 209 ; Flügel, *Al-Kindi, genannt der Philosoph der Araber ; ein Vorbild seiner Zeit und seiner Volkes*, Leipzig, 1857.

la musique, 23 sur l'astronomie, 26 sur la géométrie, 23 sur la médecine, 9 sur l'astrologie, 17 de polémique, 5 de psychologie, 12 de politique, 14 de météorologie, 10 d'optique, et une quarantaine sur des sujets variés. Il va de soi que ces ouvrages devaient être des opuscules ou des épîtres plutôt que des livres proprement dits. Le biographe Ibn Abî 'Oseïbiah le cite d'après Abou Ma'char comme ayant traduit des œuvres du grec, ce dont on peut douter.

De tout ce grand labeur il ne nous est resté que quelques morceaux sur les sciences, et en philosophie quatre petits traités dans d'anciennes traductions latines (1). Ces petits traités paraissent des sommaires destinés à l'enseignement ; la doctrine qu'ils représentent n'est pas directement celle d'Aristote, mais quelque arrangement néoplatonicien. Le premier de ces opuscules est sur « l'intelligence et l'intelligible » ; il y en a deux traductions latines dont l'une est de Gérard de Crémone. El-Kindi distingue quatre espèces ou degrés dans l'intellect ; voici au reste son texte :

« D'après ton désir, je t'écris cette brève épître sur l'intelligence et l'intelligible, selon la

(1) Dr. Albino Nagy, *die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq Al-Kindi, zum ersten male herausgegeben*, dans les *Beitræge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1897.

doctrine de Platon et d'Aristote. Leur opinion est que l'intellect est de quatre espèces : la première est l'intellect qui est toujours en acte, la seconde est l'intellect qui est en puissance dans l'âme ; la troisième, l'intellect lorsqu'il passe dans l'âme de la puissance à l'acte ; et la quatrième, l'intellect que nous appelons démonstratif. » Nous retrouvons cette doctrine plus clairement exposée dans Avicenne. L'attribution qu'en fait Kindi à Aristote n'est pas exacte. Aristote connaît le νοῦς ποιητικός, l'intellect actif, et son commentateur Alexandre d'Aphrodise, le νοῦς ἐπίκτητος, l'intellect acquis ; mais ni l'un ni l'autre ne connaît ces quatre degrés. A la fin de l'opuscule, Al-Kindi attribue cette division aux « anciens sages, *primi sapientes* ». On sent là une tradition d'écoles néoplatoniciennes.

Le troisième traité est sur les cinq essences. C'est un enseignement dérivé des *Catégories* d'Aristote, qui est cité en tête. Les cinq essences sont la matière, la forme, le mouvement, le lieu et le temps. Ce nom d'essences (ou principes essentiels) et ce chiffre de cinq rappellent certains systèmes de la philosophie hindoue. L'idée de l'instant est analysée finement, et les quelques lignes qui s'y rapportent peuvent être notées pour l'histoire des notions mathématiques de continu et d'infiniment petit (1).

(1) *Loc. cit.*, p. 39.

II

Farabi, qu'on a appelé «le second maître », c'est-à-dire le premier après Aristote, naquit à Wâsidj, petite place forte du district de Fârâb (Otrar). Son nom complet était Mohammed fils de Mohammed fils de Tarkhân Abou Nasr el-Farabi, où Tarkhân est un nom turc. On croit que son père était général. Il alla étudier à Bagdad où il eut pour maître le médecin chrétien Yohanna fils de Haïlân et pour condisciple le traducteur Abou Bichr Matta, chrétien aussi. Ensuite il se rendit à Alep, à la cour de Seïf ed-Daoulah prince Hamdanite, auquel il plut par son talent d'artiste. Sa vie, d'ailleurs, paraît avoir été assez retirée, et l'on dit qu'il portait l'habit de Soufi. Son protecteur Seïf ed-Daoulah l'emmena avec lui dans la campagne où il prit Damas. Il mourut dans cette ville l'an 339 de l'hégire (950), âgé d'environ 80 ans.

Comme celle d'el-Kindi, sa vie littéraire fut extrêmement féconde ; ses œuvres sont assez nombreuses pour que Steinschneider ait pu consacrer un gros volume à sa seule bibliographie (1) ; mais elles ont été de bonne heure perdues en

(1) M. Steinschneider, *Al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, faisant partie des *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St-Pétersbourg*, vol. XIII, n° 4, 1869.

grande partie. Il nous reste cependant encore une quarantaine de traités, dont 31 en arabe, 6 en hébreu, 2 en latin (1). Parmi les traités conservés en arabe se trouvent le célèbre *Kitâb el-mûsîqî*, livre de la musique, étudié par Kosegarten, et le traité de la cité modèle (*al-madîna al-fadîla*) (2), sorte de description d'un gouvernemént idéal et utopique dans lequel le monde serait gouverné par des sages ; cette dernière œuvre est d'esprit platonicien.

Farabi est, avant Averroës, le principal commentateur d'Aristote et de la philosophie grecque. Il avait commenté les *Catégories*, les *Herméneia*, les *premiers et seconds Analytiques*, les *Topiques*, la *Sophistique*, la *Rhétorique*, la *Poétique*. Cet ensemble, avec un commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre, constituait un *Organon* divisé en neuf parties. En morale, Farabi commenta l'*Ethique à Nicomaque* ; en politique, il fit un abrégé des *Lois* de Platon et composa le traité de la *Cité modèle*. En psychologie et en métaphysique, il donna de nombreux traités intitulés *l'Intelligence et l'Intelligible*, *l'Ame*, *les Facultés de l'âme*, *l'Un et l'Unité*, *la Substance*,

(1) Cf. Brockelmann, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, 210-213.

(2) Ed. Dieterici, *Alfârâbi's Abhandlung der Musterstaat*, Leyden, 1895 ; P. Bronnle, *die Staatsleitung*, Leyden, 1904. Dieterici a aussi édité en arabe neuf courts traités de Farabi : *Alfârâbi's philosophische Abhandlungen*, Leyden, 1890.

le Temps, le Vide, l'Espace et la mesure ; il commenta le livre de *l'Ame* d'Alexandre d'Aphrodise. Dans l'ordre scientifique, il avait aussi écrit des commentaires à la *Physique* d'Aristote, à la *Météorologie*, aux traités du *Ciel* et du *Monde*, ainsi qu'à l'*Almageste* de Ptolémée. On lui doit un essai d'explication de certaines propositions difficiles tirées des *Eléments* d'Euclide. Les sciences occultes même l'occupèrent ; il écrivit sur l'*Alchimie*, la *Géomancie*, les *Génies* et les *Songes*.

Il est regrettable que cette grande œuvre ne nous ait pas été conservée assez complètement pour que nous puissions juger quel était l'état de la culture scientifique et philosophique à cette date, et en déduire le degré d'originalité des philosophes postérieurs, les Avicenne et les Averroës. D'après ce que nous connaissons, Farabi est un auteur assez difficile ; son style est un peu obscur ; il aime les sentences brèves auxquelles il mêle des mots de la terminologie mystique ; il ne semble pas avoir eu la clarté d'esprit et le talent de composition que l'on admire chez Avicenne.

Un de ses opuscules, intitulé les *Gemmes de la Sagesse* (1), a été regardé comme particuliè-

(1) L'un de ceux qu'a édités Dieterici. L'ouvrage de Horten a pour titre : M. Horten, *das Buch der Ringsteine Farabis* (m. 950) *mit dem Commentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani* (*um* 1485) *übersetzt und erlaütert*, vol. V des *Beitræge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1906.

rement important, car il a été longuement commenté. C'est un recueil de courtes phrases ou d'aphorismes qui contient, mais d'une façon très latente, toute la philosophie. On trouverait là des formules intéressantes sur la synthèse des contradictoires en Dieu, rédigées cependant en des termes très mystiques. M. Horten a étudié cet opuscule de Fárabi, avec le commentaire de Ismaïl el-Fârâni, dans un fort volume où il a tâché de dégager la philosophie qu'il renferme. Les articles de cette philosophie, une fois éclairés et mis en ordre, sont bien ceux qui constituent la doctrine de la scolastique orientale. Les voici à peu près, comme cet éditeur les a groupés :

D'abord la théorie de la connaissance : la connaissance, conçue comme une ressemblance des objets ; la perception, moyen de connaissance ; la représentation, premier degré de connaissance; le concept, assimilation et union avec l'objet ; l'abstraction ; les prédicats ; — la substance et l'être ; les qualités des corps et les accidents ; la causalité et les relations dans le domaine physique ; — en psychologie : le principe de la vie, le souffle ; les facultés et leur objet ; la force végétative ; la force animale ou âme animale, capable de désir, de crainte, de colère ; les sens externes ; les sens internes ; le sens commun (selon la signification scolastique de ce terme), et la mémoire ; l'imagination, la cogitative,

l'instinct ; l'intelligence humaine avec ses facultés logiques, l'intellect passif et l'intellect actif qui reçoit l'illumination de Dieu. — En métaphysique : l'être, la source de l'être, le non-être ; les preuves de Dieu ; le nécessaire et le contingent ; le possible ; la puissance et l'acte ; l'espèce et l'individu ; la substance et l'accident ; la causalité. — Dieu origine des causes ; la chaîne des causes ; le principe de causalité : que tout effet qui survient en une chose autrement que par sa nature, vient d'une cause qui lui est extérieure. — En théologie : Dieu, existant par sa nature, prouvé par la série causale, prouvé par la considération de la multiplicité et de l'unité ; contenant toutes les créatures ; à la fois unité, vérité, amour, lumière (comme dans Plotin), être pur et source de l'être ; doué d'une activité intérieure et d'une vie personnelle ; se connaissant lui-même et connaissant le monde, sans qu'il en résulte en lui de multiplicité ; cause d'une certaine manière des actes libres de l'homme ; à la fois visible et caché ; connaissable pour l'homme comme cause et par extase ou révélation ; — en cosmologie : le premier être sorti de Dieu, science et puissance divine, le monde des Idées, de la science, de l'abstraction ; le second être sorti de Dieu, « commandement » ou Verbe (λόγος, en arabe *amr*) ; les sphères célestes et le monde sublunaire ; — en morale : le bonheur,

but de la vie, atteint par l'union avec Dieu ; le retour des choses à Dieu.

Nous avons là le schéma d'une philosophie qui est la même que celle d'Avicenne, et qui n'est autre que le système de la scolastique orientale ; et déjà cette philosophie soulève des oppositions puisque Farabi, tout mystique qu'il était, a été accusé de ne pas croire à l'immortalité de l'âme, comme nous le verrons plus clairement en parlant d'Averroës.

Je n'avais pas été frappé, quand j'ai parlé de Farabi dans mon livre sur *Avicenne*, de certaines pages pourtant très remarquables qui se trouvent dans le traité de la *Cité modèle*. Ce ne sont point celles où Farabi décrit la cité idéale ; c'est au contraire un chapitre où il s'essaie à décrire les cités imparfaites. Il y a là des idées sur le rôle de la violence et de la force dans la société, sur la lutte pour la vie, sur la haine, qui sont rapportées avec beaucoup de vigueur, et qui vont jusqu'à se rapprocher étrangement de certaines conceptions toutes modernes du philosophe Nietzsche.

La cité de l'ignorance et de l'erreur, dit Farabi (1), se produit quand la nation, la religion (*millet*), est fondée sur d'anciennes opinions fausses. Voici l'une de ces opinions :

(1) *Abh. der Musterstaat*, éd. Dieterici, p. 71 et suiv.

Nous constatons que les êtres de l'univers sont opposés entre eux ; chacun recherche la ruine de l'autre. Lorsqu'un être naît, la nature lui donne le moyen de préserver sa propre existence, d'écarter ce qui lui est contraire ; mais aussi elle le rend capable de détruire son contraire, d'en faire une chose assimilable à son espèce, de dompter et de mettre à son service les autres êtres, pour la prolongation de sa propre vie ; en sorte qu'on dirait que chacun ne voit dans les autres qu'une proie et que lui seul a droit à la plénitude de l'être. Même on voit des animaux en assaillir d'autres, comme si leur instinct naturel leur faisait croire qu'eux seuls ont droit à la vie, et que toute autre existence leur est contraire. Leur vie est une lutte et un tumulte perpétuels ; il n'y a point entre eux d'ordre assuré ni de rang qui se conserve ; mais celui qui a le plus de force pour dompter les autres, est celui qui a la vie la plus complète.

De là certaines personnes concluent que, s'il est dans la nature des êtres sans raison de se combattre ainsi, ceux qui ont le libre arbitre et la faculté rationnelle doivent en user pour cette lutte universelle ; que les villes doivent être constamment en rivalité et en tumulte, ne gardant ni rang ni ordre, ne connaissant ni mérite ni respect ; que chacun doit jouir égoïstement du bien qu'il a, s'efforçant de ravir au voisin le

bien dont il le voit pourvu ; et que l'homme le plus violent et qui exerce sur les autres le plus de contrainte est en définitive le plus heureux.

On déduit encore de là qu'il n'y a point de commerce ni d'amitié par nature et par volonté, qu'il faut nécessairement que l'homme cherche à amoindrir l'homme et à le terrasser, que deux hommes ne s'associent que contraints par quelque besoin, et qu'une fois ce besoin passé, ils recommencent à s'assaillir l'un l'autre et à s'entre-attaquer. C'est là, dit Farabi, la maladie de la férocité dans la philosophie humaine.

Et en effet l'opinion semble bien un peu poussée à l'extrême et comme chargée, caricaturée ; cependant le morceau est puissant, et fait vivement sentir cette théorie de la lutte universelle, du « *struggle for life* », du « *homo homini lupus* », à laquelle le mysticisme et l'« harmonisme » platonicien de Farabi se trouvaient naturellement opposés.

Les pages qui suivent sont encore intéressantes. Le philosophe y passe en revue les différentes opinions sur l'origine des associations humaines. Quelle est la vraie cause qui fait que les hommes s'associent ? Les philosophes d'alors donnaient plusieurs réponses : Pour les uns, les hommes ayant vu que l'individu isolé ne peut pas se procurer tout ce dont il a besoin, et qu'il lui faut des collaborateurs et des aides, ont trou-

vé bon de s'associer. — C'est l'idée du « Contrat social » de Rousseau. — Pour d'autres, l'union ne s'est point faite par consentement et accord mutuels, mais par violence. Celui qui a senti le besoin d'une aide a contraint les autres à le servir et en a fait ses esclaves. Puis, assisté de ces premiers serviteurs, il en a subjugué d'autres, et ainsi de suite. Dans ce système, l'association ne s'est pas faite entre égaux, mais entre individus de force différente ; le plus fort et le mieux armé en a groupé autour de lui de plus faibles. Ceux-ci ont été véritablement non ses associés, mais plutôt ses instruments, et il s'est servi d'eux à son plaisir.

Selon d'autres, les associations humaines dérivent d'abord de la descendance d'un père commun. Les enfants d'un même père ont éprouvé entre eux de l'attachement et de l'amitié et se sont associés pour dominer d'autres hommes. La distinction entre les groupes provient de la diversité des ancêtres ; plus les ancêtres sont éloignés, plus la distinction est grande, et les groupes finissent par éprouver entre eux une répulsion absolue et même de l'inimitié. Seules les nécessités extérieures forcent plusieurs groupes bien distincts à rester unis ensemble.

Pour d'autres, c'est plutôt par les unions matrimoniales que se forment les associations : les garçons d'un clan désirent les filles d'un autre et réciproquement ; de là des alliances de clans.

D'autres encore pensent que l'association naît d'un premier chef qui a groupé les ancêtres et les a gouvernés, en sorte qu'il les a rendus victorieux et leur a fait acquérir des biens, de ce que l'on appelle biens en l'état d'ignorance. — Farabi veut dire des biens terrestres, opposés aux biens intellectuels et mystiques. — Dans un autre système, c'est la ressemblance des caractères et la communauté du langage qui produit le lien. Pour d'autres, c'est la résidence et l'habitation : on se trouve associé par maison, par rue, par ville ou par contrée ; — et il reste encore diverses causes : association dans la nourriture, dans la boisson, dans les métiers, dans un danger qui menace, pour le plaisir, pour le voyage, etc.

Ayant ainsi analysé les causes de groupement, on traite les groupements comme on a traité les individus. Que ces groupes soient tribus, villes ou nations, il faudra, disent certains philosophes, qu'ils agissent comme ont agi les individus : qu'ils cherchent à se dominer et à se vaincre l'un l'autre. Les buts de cette lutte seront : la sécurité, les richesses, les plaisirs, l'honneur, et tout ce qui sert à les obtenir. L'écrasement d'une nation par une autre sera pour celle-ci le succès, le bonheur, la félicité. Ce sont là des sentiments qui sont dans la nature, aussi bien dans la nature des groupes et des nations que dans celle des individus, et ils répondent au

sentiment des êtres instinctifs. Or ce qui est dans la nature est juste. Le juste est donc la lutte, et le résultat de la lutte, ou la domination, est juste lui-même. Le vaincu est vaincu, ou bien dans son corps et il meurt, ou bien dans sa liberté : il devient alors esclave et vaque au service du vainqueur. Tout cela est juste, parce que c'est naturel ; et que le plus fort ait plus de richesses ou plus d'honneur ou plus de plaisir que le faible, est juste aussi, selon ces philosophes, pour la même raison.

Farabi continue à développer avec une sorte d'âpreté systématique, comme pour la rendre odieuse, la pensée de ses adversaires, qui apparaissent sous sa plume comme de véritables précurseurs de Nietzsche. Pour eux, ce que l'on appelle ordinairement la justice, comme l'honnêteté dans la vente et l'achat, la fidélité aux engagements, l'abstention de la colère et des injures et autres choses semblables, tout cela n'est que le résultat de la crainte, de la timidité ou de quelque contrainte extérieure. Les deux individus ou les deux nations se considèrent alors comme égaux ; ils traitent ensemble, partagent, s'abandonnent l'un à l'autre une partie de ce qu'ils ne peuvent retenir, et s'engagent à ne pas s'enlever, sinon à de certaines conditions, ce qui leur reste entre les mains. De là viennent les arrangements de vente et d'achat, les hon-

neurs, les présents, etc. Tout cela ne dérive que de la faiblesse de chacun devant tous, de la crainte que chacun a de tous ; et toute cette honnêteté et tous ces arrangements ne durent qu'autant que dure le sentiment de cette faiblesse... Voilà, selon ces philosophes, ce qu'on appelle justice !

Y a-t-il eu vraiment au temps de Farabi des hommes qui ont professé ces abominables, mais vigoureuses doctrines ? On peut en douter ; ils auraient eu en tout cas quelque peine à les afficher en public et n'auraient pu les exposer que dans quelques cénacles très fermés. Peut-être Farabi les a-t-il recueillies dans des traditions anciennes ; il ne nomme personne. Le plus probable est qu'elles ne sont qu'une antithèse théorique, opposée à sa thèse d'une cité idéale, douce, harmonieuse, fondée sur le dévouement et sur l'amour. Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître qu'il a traité son sujet avec une énergie peu commune et qu'il a donné à son exposé beaucoup d'animation, de force et de vie.

III

Avicènne, le principal organisateur de la scolastique, l'un des plus grands savants du moyen-âge, naquit (1) dans le bourg de Kharméïtan

(1) Cette biographie est tirée de l'ouvrage *hikmet Alâï*, cité plus loin.

voisin d'Afchanah dans la région de Bokhâra, l'an 370. Il s'appelait Abou 'Ali ibn Sîna, et fut plus tard surnommé « *ech-cheïkh er-raîs*, le cheïkh, le prince », titre sous lequel il est souvent désigné dans les écrits orientaux. Son père était de Balkh ; ayant dû quitter cette ville à la suite de certains troubles, il vint à Bokhâra et fut nommé par l'émir de Bokhâra gouverneur de Kharmeïtân.

Avicenne reçut une éducation soignée qu'il nous a lui-même racontée. Dès qu'il eut 5 ans, son père s'occupa de l'instruire ; en 10 ans il acheva d'apprendre le Coran et les belles-lettres, et il sut par cœur les éléments de la géométrie, du calcul et de l'algèbre. Il étudia alors la Logique, Euclide et l'Almageste, avec un certain Abou 'Abd Allah en-Nâtili, savant aujourd'hui peu connu. Il acquit bientôt une telle connaissance des sciences mathématiques et il y excella tellement que son maître vit qu'il n'avait plus rien à lui apprendre. Nâtili fut alors appelé auprès du Shah du Khârezm. Le jeune Avicenne continua à apprendre d'un autre maître les commentaires des livres de science. Sa facilité et son ardeur à l'étude étaient extrêmes. « Dieu le Très-Haut, dit un biographe, lui découvrit les énigmes des sciences, au point qu'il devint parfaitement habile dans toutes les matières rationnelles et traditionnelles, et une personnalité uni-

que en son temps. S'il entamait une étude, il s'y appliquait jour et nuit et jusqu'à ce qu'il se fût rendu complètement maître du sujet, il ne s'occupait plus d'une autre affaire. Si une question lui semblait difficile à saisir, il se rendait à la mosquée, et, après une ablution, il faisait une prière de deux génuflexions pour demander à Dieu de lui en faciliter l'intelligence.

Il se consacra d'abord à la médecine et ne tarda pas à dépasser les plus célèbres médecins de son temps. L'émir Nouh le Samanide, émir du Khorâsan, souffrant d'une maladie grave, le manda, et Avicenne le guérit. L'émir le fit demeurer près de lui et lui ouvrit sa bibliothèque qui contenait des trésors très rares. C'est alors qu'Avicenne apprit la métaphysique. La *Métaphysique* d'Aristote lui parut d'abord très difficile. Il raconte qu'il la lut quarante fois sans la comprendre et qu'à la fin il en saisit le sens à l'aide des commentaires de Farabi. Il s'assimila une partie des livres qui étaient en la possession de l'émir Nouh. Malheureusement le feu prit à cette bibliothèque et la consuma entièrement. Cet accident eut du moins pour le cheïkh l'avantage qu'il lui donna une situation unique dans les sciences, car il avait sauvé des lambeaux de ces œuvres antérieures que son esprit portait avec lui.

Avicenne eut ensuite une vie assez agitée.

Lorsque le pouvoir des Samanides commença à s'ébranler, il quitta Bokhâra et vint à Korkendj, ville du Khârezm. Il séjourna quelque temps auprès du Shah du Khârezm, Ali fils de Mamoun; puis il alla à Nîsâbour, de là à Djordjân et à Kinnesrîn, et enfin à Hamadan. Il fut investi du vizirat par Chems ed-Daoulah, émir de Hamadan ; après la mort de ce prince, son fils Tâdj ed-Daoulah le déposa de ses fonctions. C'est à ce moment qu'il se plongea dans la rédaction de ses plus grands ouvrages. Diverses aventures n'interrompirent pas son labeur. Durant la lutte qui eut lieu entre l'émir de Hamadan et le prince Bouyide qui régnait à Ispahan, il vécut quelque temps caché dans la boutique d'un pharmacien ; puis il fut jeté en prison et resta en captivité, travaillant toujours. A la fin il put se rendre à Ispahan. 'Ala ed-Daoulah, le maître de cette ville, le reçut parmi ses commensaux. Il vécut là avec honneur et y acheva la composition de ses principales œuvres. Le soir il tenait des séances philosophiques, auxquelles souvent l'émir présidait. Dans un voyage qu'il fit à la suite de son maître, il fut atteint de colique et quitta ce monde, l'an 428, âgé de 58 ans.

Il y a une autre version sur sa mort ; on la doit à Kémâl ed-Dîn ibn Younis, le mathématicien bien connu. Ce savant dit qu''Alâ ed-Daoulah, irrité contre lui, le fit mettre en prison, et

qu'il mourut des souffrances de la captivité ; à quoi Ibn Younis ajoute seulement ce distique : « J'ai vu Avicenne qui guérissait les hommes ; il est mort en prison de la plus triste mort. Le *Chifâ* (c'est-à-dire la guérison) ne l'a point guéri ; le *Nadjât* (le salut) ne l'a point sauvé. »

Avicenne, dit le biographe que nous avons suivi, a laissé des ouvrages sur toutes les sciences au nombre de près de 100. Le *Chifâ*, le *Nadjât*, les *Ichârât* (indications) sur la philosophie et le *Canon* sur la médecine, sont les plus célèbres.

Avicenne forme avec Bîrouni le point culminant de l'histoire intellectuelle du moyen-âge. Bîrouni représente l'esprit d'observation, l'érudition aiguisée et critique ; Avicenne l'esprit de mise en ordre, la puissance rationnelle et organisatrice ; il est le premier chez qui la scolastique apparaisse dans sa netteté, sa plénitude et complètement formée. On remarquera que chez ces deux auteurs la formation intellectuelle a été surtout scientifique ; chez Averroës, elle fut davantage juridique.

L'œuvre d'Avicenne nous a été conservée dans de nombreux manuscrits (1) ; passée chez nous dès le moyen âge par des traductions bar-

(1) V. la liste des manuscrits d'Avicenne dans Brockelmann, *Gesch. d. Ar. Litt.*, t. I, p. 452 ; il y en a aussi beaucoup dans les bibliothèques de Stamboul.

bares, elle nous est maintenant bien connue et facilement accessible. Nous lui avons naguère consacré tout un livre, et nous avons parlé de la partie médicale dans le tome II du présent ouvrage.

Avicenne a exposé 4 fois son système : dans le *Chifâ*, son plus grand traité philosophique, récemment traduit par Horten (1) ; dans le *Nadjât* qui est plus bref, mais très serré et précis. Le *Nadjât* a été publié à Rome à la fin du XVIe siècle, dans une belle édition, en même temps que le *Canon* (2). C'est de ce traité que nous nous sommes principalement servi dans le livre dont nous parlions ; — dans les *Ichârât* qui ont été édités par Forget (3), et traduits ; — et dans l'*hikmet 'Alâï* ou « Philosophie à 'Ala » ed-Daoulah, le prince bouyide (4), ouvrage rédigé en persan, intéressant et peu étudié. — En outre l'excellent historien des sectes Shahrastâni a donné un résumé très clair du système d'Avicenne, s'étendant sur plus de quatre-vingts pages (5).

(1) Avicenna, *das Buch der Genesung der Seele*, IIe série, la Philosophie ; IIIe groupe, la Métaphysique, trad. et annoté par M. Horten, Leipzig, 1907-1909.

(2) Ed. de 1593, de la « typographia Medicea ».

(3) *Ibn Sîna, le Livre des Théorèmes et des Avertissements*, éd. J. Forget, Leyde, 1892.

(4) *Hikmet 'Alâï* ou *Mâïeh Dânish*, contenant 3 traités, Haiderâbâd, 1309.

(5) Shahrastâni, *Kitâb el-Milel*, éd. Cureton, t. II, pages 348 à 429.

A côté des grands traités, on a d'Avicenne un certain nombre d'épîtres ou œuvres de moindre étendue, qui sont très remarquables ; plusieurs de ces opuscules ont été édités en Orient dans un joli recueil intitulé *Epîtres sur la philosophie et la physique* (1). Une petite poésie symbolique sur l'âme, un traité assez étendu de psychologie intitulé *L'offrande au Prince*, ont été publiés à part (2) ; d'admirables opuscules mystiques ont été édités par Mehren (3) ; et notons, quoiqu'elle se rapporte à des sujets scientifiques, la correspondance, malheureusement bien limitée, avec Bîrouni.

Il suit de là que chacune des parties de la philosophie d'Avicenne se trouve exposée jusqu'à 4, 5 et 6 fois dans des œuvres différentes, et comme d'ailleurs le style de ce grand auteur est d'une netteté et d'une fermeté rares, on voit qu'il n'y a peut-être pas d'écrivain dont la pensée puisse être connue avec plus de contrôle et plus de certitude.

Il ne paraît pas que cette pensée se soit cher-

(1) *Rasâïl fî'l-hikmeh*, Constantinople, 1298.

(2) *Avicenna's offering to the Prince, a compendium on the Soul*, trad. Edw. Abbott Van Dyck, Verona, 1906.

(3) *L'Allégorie mystique Hây ben Yaqzân*, Leyde, 1889 ; l'*Oiseau*, 1891 ; *la Prière* ; *la fréquentation des Lieux Saints* ; *la délivrance de la crainte de la Mort*, 1894 ; *le Destin*, 1899. — V. aussi Ethé, *Avicenne comme lyrique persan*.

chée, ni ait évolué ; on n'y voit pas de traces de tâtonnements, d'hésitation, ni des progrès, ni des variations graves. Toutes les rédactions sont claires et fortes ; la pensée de l'auteur est partout maîtresse d'elle-même et garde une égale plénitude dans tout le cours de sa vie. On peut croire que ces diverses rédactions ne furent pas faites pour répondre à un besoin intellectuel de l'auteur, mais plutôt selon le besoin des auditeurs ou le désir des princes qui le protégeaient. C'est ainsi que le traité de l'âme, *Offrande au Prince*, fut composé en l'honneur de Nouh le Samanide. Ce traité doit être l'œuvre de début d'Avicenne, puisque cet émir est le premier qu'il ait connu. La *Philosophie à 'Ala* au contraire est l'un de ses derniers ouvrages, puisqu'elle fut composée à la demande d''Ala ed-Daoulah chez qui il mourut. Le *Nadjât* est postérieur au *Chifâ*, dont il est donné comme un abrégé.

Voici quelques indications sur la construction de ce système. Nous verrons qu'à côté d'idées péripatéticiennes, Avicenne a, dans un esprit très libre, agité des questions qui ont occupé une science plus moderne, qu'il n'a pas seulement syncrétisé le passé, mais qu'il a su de loin en loin projeter des aperçus, comme des lueurs, vers l'avenir.

En logique, il suit les 8 livres d'Aristote précédés de l'*Isagoge* de Porphyre ; ce dernier était très connu dans le moyen âge oriental. Ce qu'il dit du syllogisme est simple et bien disposé, et n'annonce pas les subtilités et les abus auxquels ce mode de raisonnement donna lieu plus tard en Occident. Il étudie d'une façon intéressante et pratique la façon dont se forment les opinions, parle des premiers principes de la raison un peu à la manière de Leibniz, et s'occupe du problème cher au moyen âge de la classification des sciences. Il a quelques vues personnelles sur les Catégories.

En physique, il a une conception très dynamique des facultés ou de la puissance, s'intéressant à l'énergie active à l'intérieur des corps, plutôt qu'aux forces qui les meuvent du dehors. Son dernier traité, *la Philosophie à 'Ala*, est relativement très développé sous le rapport de la physique. On trouve là de nombreux arguments et opinions touchant le vide, la divisibilité à l'infini, la propagation de la lumière, les rapports de la lumière et de la chaleur, du mouvement et de la chaleur ; ce sont là des pages précieuses pour l'histoire des sciences.

Contre le vide, il a des arguments d'ordre physique, tirés des appareils de succion (1) :

(1) *Hikmet 'Alaî* ; IIIe partie, p. 12.

L'eau, dit-il, tient dans les vases « voleurs d'eau » quand on bouche le trou, parce que l'eau ne peut se séparer du vase, ce qui produirait un vide ; les surfaces des corps ne se séparant l'une de l'autre que si quelque chose les remplace. De même dans un syphon, si l'eau s'écoule en bas d'un côté, il ne se peut pas que celle de l'autre côté ne soit pas attirée et ne vienne s'écouler ainsi, car autrement le vide se formerait. Il ne peut y avoir séparation que si quelque chose vient à s'interposer. La ventouse aussi tire la peau, parce qu'elle attire l'air à son intérieur, et que l'air ne pouvant se séparer de la peau, l'entraîne avec lui. De même si l'on ajuste avec soin une coupe sur un mortier, elle adhère avec lui. Ces remarques se trouvent déjà dans l'antiquité, dans les *Pneumatiques* de Héron et de Philon ; elles donnent à peu près l'idée que l'on exprimait naguère par l'axiome : « la nature a horreur du vide », et qui a conduit aux recherches de Galilée et de Torricelli.

Contre l'atome Avicenne donne des arguments d'un caractère géométrique (1) ; il y en a qui sont tirés du contact : un atome placé entre deux autres, ou les toucherait par deux parties distinctes, et il ne serait pas alors géométriquement indivisible, ou il les toucherait par tout

(1) *Loc. cit.*, IIe partie, p. 13.

son être,et alors les trois atomes se confondraient. Il fait aussi mouvoir des rangées d'atomes les unes en face des autres ; il y a toujours des positions intermédiaires dans lesquelles les atomes paraissent géométriquement divisibles. Cette preuve est retournée de diverses manières. On pourrait dire que le mouvement se fait par bonds instantanés ; cette conception présenterait d'autres inconvénients. — Un carré formé de points régulièrement disposés aurait sa diagonale égale à son côté ; il y a le même nombre de points dans la diagonale et dans le côté. — Considerons l'ombre d'un gnomon que le soleil projette à terre. Si cette ombre passe continûment d'un atome du sol à l'atome voisin, elle divise les atomes au moins géométriquement ; si elle passe d'un bond d'un atome à l'autre, le soleil devrait faire en même temps un bond de même grandeur. Or il est évident qu'il en fait un beaucoup plus grand ; une partie élémentaire décrite par le soleil, n'est pas la même qu'une partie indivisible dans l'avance de l'ombre. Même objection pour une meule tournante : la partie élémentaire parcourue dans la rotation serait plus petite au centre que sur le bord. L'hypothèse est donc absurde, et il faut admettre que les corps sont des continus divisibles à l'infini en puissance. — Ces raisonnements assez aiguisés marquent les longs tâtonnements de l'esprit humain

sur la question d'infinitude, qui ont précédé la découverte du calcul différentiel.

Dans l'ordre du très grand, Avicenne admet comme les anciens que le monde est fini, et qu'il n'y a en dehors de lui ni plein ni vide, mais une sorte de rien absolu.

Sur la propagation de la lumière (1), Avicenne réfute l'opinion de ceux qui croient qu'elle est transmise par des corpuscules lumineux. Si le rayonnement est corporel, constitué de particules brillantes, il faut que tous les objets sur lesquels tombent ces particules en soient recouverts comme d'un tapis de feu ; le mouvement de ces corpuscules devrait être dans une seule direction et non de tous les côtés, car les corps se meuvent naturellement en ligne droite. Ces particules devraient tomber en plus de temps de loin que de près, et la lumière du soleil après les éclipses ne devrait pas arriver en même temps qu'une lumière rapprochée, comme celle d'un flambeau voisin. — Cet argument constitue une prévision remarquable sur la vitesse de la lumière, qui précisément a été mesurée par Rœmer à l'aide de l'observation d'éclipses. — En outre lorsqu'une chambre a été illuminée par les particules qui y sont tombées, si, soudain, on éteint la lumière, ces corpuscules de-

(1) *Loc. cit.*, IIIe partie, p. 22.

vraient continuer à briller encore. Peut-être on dira qu'ils ne sont pas brillants par eux-mêmes et qu'ils ne le deviennent que par leur exposition à la lumière. Mais alors en quoi diffèrent-ils de la terre qui devient brillante et chaude, et quel besoin a-t-on d'eux ? Cet écoulement constant de particules du soleil et leur passage dans l'air étonne aussi Avicenne, qui comme Euler pour les petites balles lumineuses de Newton, y voit diverses difficultés.

Les corps, dit-il encore, agissent les uns sur les autres de deux façons : ou par contact, comme la glace qui rend froid ce qu'elle touche ou comme le vent qui agite les feuilles sur lesquelles il passe, ou bien par transmission et à distance : ainsi la plante placée devant une muraille lui communique un reflet vert, ou la figure humaine impressionne l'œil et le miroir de loin et n'y produit pas d'effet lorsqu'elle les touche. Entre le corps lumineux et celui dont la surface est modifiée par la lumière est un autre corps sans couleur, tel que l'air ou l'eau, que l'on appelle transparent.

Il y a plus, et ici se soulève la question très moderne des rapports de la chaleur avec la lumière : chaque chose en principe agit suivant son mode et tend à produire des effets conformes à son propre mode : la chaleur produit du chaud, le froid, du froid. Le corps dont le mode est

lumineux produit dans un autre de la clarté, sans que rien se sépare de lui-même et sans qu'il y ait contact entre eux. Mais outre cela on voit que souvent les accidents s'attirent les uns les autres ; la lumière attire la chaleur ; ce qui est brillant s'échauffe. L'un donne à l'autre une disposition et l'autre la reçoit ; de même le mouvement attire la chaleur et réciproquement.

Avicenne admet (1) avec l'école d'Aristote, que le chaud et le froid sont tantôt naturels dans les corps et tantôt introduits. L'eau, de sa nature, est froide ; le feu, de sa nature, chaud. C'est l'idée de l'ancienne physique. Mais l'examen de la manière dont la chaleur se communique aux corps qui ne sont pas naturellement chauds vaut mieux au point de vue du sentiment moderne. « La chaleur non naturelle, dit notre philosophe, est celle qui provient dans le corps d'une cause externe ; cette cause est de trois sortes : 1° la proximité ; on approche un corps chaud d'un corps froid jusqu'à ce qu'il l'échauffe, comme le feu chauffe l'eau ; 2° le mouvement et le frottement, comme lorsque l'eau s'échauffe à sa surface ; l'eau courante est plus chaude que l'eau dormante, et si l'on frotte une pierre contre une pierre, elle devient chaude et le feu jaillit ; 3° la lumière. Tout corps brillant peut produire

(1) *Loc. cit.*, IIIe partie, p. 14.

de la chaleur, comme les miroirs ardents, qui concentrant les rayons lumineux en un foyer, enflamment les objets qui s'y trouvent par leur lumière. Il y a sur ces trois points des discussions entre certains philosophes anciens et l'école d'Aristote. »

Avicenne résume quelques pages plus loin cette discussion ; elle est subtile et jolie, et renferme beaucoup d'idées. Il y a des savants qui disent que, lorsque le feu placé sous l'eau l'échauffe, cela tient à ce que des particules de feu retombent dans l'eau et s'y mêlent. La force de chaleur de ces particules surpasse la force du froid de l'eau ; puis peu à peu ces particules naturellement chaudes s'échappent et l'eau redevient froide. En ce qui concerne la chaleur produite par le mouvement, certains savants pensent que le feu existait au dedans du corps à l'état latent, et lorsque le corps est mû, ce feu apparaît au dehors et devient sensible. Pour les rapports de la lumière et de la chaleur, ces savants croient que la lumière est mêlée à la chaleur ; ils ne la regardent pas comme un accident, mais comme un corps subtil, brûlant et coloré.

Avicenne réfute ces opinions. Si notamment la chaleur produisait le mouvement en tirant le feu à l'extérieur d'un corps, il faudrait que, pendant que l'extérieur s'échauffe, l'intérieur se refroidisse ; or il n'en est pas ainsi. La pointe

de la flèche lancée par l'arc fond en partie ; il faudrait, si on la brise tout d'un coup, trouver l'intérieur froid ; or il est aussi chaud que le dehors. L'eau, agitée longtemps et avec force avec du musc, devient toute chaude, au dedans comme au dehors ; on ne constate jamais que la chaleur vienne au dehors dans le mouvement et laisse l'intérieur froid. En définitive, on ne voit pas bien ici quelle est l'idée propre d'Avicenne sur cette question si importante de la transformation du mouvement en chaleur.

Au-dessus de la physique, vient dans le système, — où les questions sont ordonnées d'une façon ascendante, — la psychologie : étude et classement des âmes végétales, animales, et de leurs facultés, etc. Au-dessus de l'étude de l'âme vient celle de la raison, et de « l'intellect » à ses divers degrés. Cette distinction entre les âmes et l'intellect est fondamentale dans cette philosophie ; bien qu'assez commode, elle n'a pas prévalu en théologie. Au-dessus de l'étude de la raison humaine, vient celle de l'être, l'ontologie ; il y est traité de l'Etre nécessaire, du premier être et des premières intelligences sorties de lui, par des raisonnements et des déductions d'une forme presque mathématique. Enfin tout le système dans son ensemble est couronné par la mystique.

Avicenne ne fut pas en pratique très mystique. Il ne dédaignait pas, semble-t-il, la vie facile et les réunions gaies, et même certaines légendes qui se sont formées sur lui, où on le voit apparaître sous la figure d'une espèce de sorcier bouffon et bienfaisant, sont peut-être en rapport avec des côtés un peu humoristiques de son caractère. Il n'en a pas moins compris profondément la mystique, et il a écrit sur cette matière des pages de la plus grande beauté. Nous en avons cité dans notre livre, qui ont trait notamment à la Providence, à l'optimisme qu'il comprend un peu à la manière de Leibniz, à la destinée des âmes dans l'au-delà. Ici nous voulons résumer un mythe.

Il y a plusieurs beaux mythes dans l'œuvre d'Avicenne ; ils sont probablement d'origine alexandrine. Nous avons rapporté autrefois celui de *Salâman et d'Absâl*, qui a été traduit par Honéïn fils d'Ishâk et commenté par Nasîr ed-Dîn Tousi ; ce mythe est devenu le sujet d'un poème persan de Djâmi. Le mythe de l'*Oiseau* est joli aussi : des oiseaux, figurant des âmes, se mettent en route et franchissent avec beaucoup de peine 8 hauteurs avant de parvenir à la résidence du grand roi. Ce thème a été repris dans la littérature persane, dans la célèbre épopée mystique de Férîd ed-Dîn Attâr. Je résumerai ici un troisième mythe, celui de *Hay*, qui donne lieu à de

curieux rapprochements. — On remarquera que la mystique d'Avicenne est assez distincte de celle des Soufis et des théologiens orthodoxes ; ce n'est pas une doctrine d'ascétisme et de renoncement, où le cœur a le principal rôle ; c'est une doctrine intellectuelle aboutissant au triomphe et à l'illumination supérieure de l'intelligence et de la raison ; la première sorte de mystique est chrétienne ; celle-ci est néo-platonicienne.

Le mythe de *Hay* a été composé par Avicenne tandis qu'il était en prison à Ferdedjân près de Hamadan ; il a été commenté par un de ses disciples Ibn Zeylâ, et il a passé dans la littérature rabbinique par un remaniement, assez maladroit, dit Mehren, d'Aben Ezra.

L'auteur suppose que, faisant une excursion aux lieux de plaisance voisins de son pays, il rencontre un vieillard qui, malgré son grand âge, est encore plein d'une ardeur juvénile. Ce vieillard lui dit qu'il s'appelle Hay ben Yakzân, c'est-à-dire le Vivant fils du Vigilant, qu'il est né à Jérusalem, et que son métier consiste à errer dans toutes les régions de la terre, suivant les directions données par son père, qui lui a confié les clés de toutes les sciences. Ce vieillard, qui fait songer à notre Juif errant, sert de guide à l'auteur pour visiter l'univers. Il le fait passer d'abord à une fontaine merveilleuse, sem-

blable à la fontaine de Jouvence que l'on rencontre dans le roman d'Alexandre : « Ce qui facilite l'entrée dans les diverses parties du monde — sous-entendu intellectuel — est l'ablution faite dans les eaux ruisselantes de la fontaine qui se trouve tout près de la source animale aux eaux stagnantes. » Celui qui aura bu de ses eaux acquerra une force extraordinaire, qui lui permettra de traverser d'horribles déserts, de gravir les montagnes les plus ardues, de tenir en respect même les gardiens de l'enfer. Les eaux ruisselantes de cette fontaine symbolisent, selon le commentateur, la logique et la métaphysique ; — peut-être la logique seule vaudrait mieux. — On demande à Hay où elle se trouve : au-delà, dit-il, des ténèbres perpétuelles qui environnent le pôle ; plus loin est une plaine immense éclairée par une lumière abondante. C'est la philosophie succédant à l'ignorance.

Notre terre est entourée de deux mondes, l'un à l'Ouest et l'autre à l'Est, séparés d'elle par des voiles. Celui de l'Ouest est le monde de la matière, l'autre est le monde des formes. Hay commence par mener son visiteur du côté de la matière : « A l'Occident le plus reculé se trouve une grande mer appelée dans la révélation divine (*Coran*, XVIII, 84) mer bourbeuse. C'est là que le soleil se couche ; et à côté est une terre désolée

et stérile au delà de toute mesure. Le soleil n'y répand qu'une faible lumière ; le sol est complètement aride. On n'y bâtit que pour la destruction, on n'y élève des demeures que pour la désolation ; les luttes et les querelles y règnent continuellement. Cette terre produit des animaux et des plantes, mais de formes étranges et incohérentes. » L'auteur a voulu représenter là la matière brute non encore animée et éclairée par la forme.

A l'Est on commence aussi par une région triste et assez étrange ; c'est la partie inférieure du monde des formes. On s'élèvera peu à peu, de région en région, comme dans le système philosophique lui-même et comme dans la *Divine Comédie* de Dante : « Il n'y a là ni animaux ni plantes, ni arbres, ni minéraux. Ce n'est qu'une plaine immense, une mer étendue, de l'air comprimé et du feu ardent. On traverse cette région ; on arrive à un climat montagneux, abondant en rivières rapides, en vents impétueux, en nuages condensés. » On trouve là des minéraux, mais point de plantes. Dans le climat voisin, suivant l'échelle des êtres, sont des plantes, mais pas encore d'animaux. Les animaux paraissent dans le suivant, puis l'homme. Dépassons la région humaine : Nous voyons « le Soleil s'élever entre les deux Cornes de Satan : la corne volante et la corne marchante. » Ces

cornes, qui sont une image fort antique, représentent ici la fantaisie déréglée et l'agitation des passions. Dans ces régions sont des animaux étranges et composés, tels que se sont plu à en peindre nos miniaturistes : des hommes qui volent, des serpents à tête de porc, des hommes à un seul pied ou à un seul bras. Ces deux cornes attaquent continuellement l'âme humaine, l'intelligence, qui cherche à monter. Elle parvient enfin à un climat plus élevé, où sont des êtres d'une nature plus spirituelle ; elle est aidée par les facultés intellectuelles appelées *Djinn* et *Hinn*. Elle arrive à la région des anges, puis des idées. Les anges, installés sur des collines dans des châteaux de cristal, gardent les frontières du grand Roi. Tout près du roi est l'Intellect agent, intermédiaire entre lui et sa création, par qui son commandement découle sur les êtres. Le mythe se termine par une très belle page sur Dieu, voilé par l'éclat de sa propre beauté, comme le soleil que nous pouvons voir lorsqu'un nuage léger le recouvre, mais qui nous aveugle quand il se montre dans sa pure splendeur.

Je citerai encore une curieuse petite épître (1) sur la notation des idées philosophiques ou des êtres, au moyen des lettres de l'alphabet. Avi-

(1) *Resâïl fî'l-hikmet*, p. 92-99.

cenne essaie de construire là une espèce d'algèbre mystique, analogue aux algèbres logiques qu'ont tentées chez nous des philosophes comme Raymond Lulle au moyen âge, Leibniz au XVIIe siècle (1) ou, de notre temps, M. Couturat. Ce traité, qui n'a que 5 pages, est éloquent et plein d'idées. Il se divise en trois sections. Dans la première, Avicenne résume l'ordre des êtres : d'abord l'Etre nécessaire, principe des principes, semence du tout, essence indivisible, être pur, vérité pure, bien pur. Le premier être sorti de lui est le monde de l'intelligence, collection d'êtres subsistant sans matières, intelligences pures, formes belles ; c'est le monde des Idées. Ici Avicenne ne sépare pas l'Intellect agent du monde des Idées ; il en est en quelque sorte la somme. — Puis vient le monde de l'âme, englobant des essences intelligibles qui sont de quelque façon revêtues de matière. Ensuite le monde physique, les astres, comprenant les facultés des corps revêtus de matière. Au-dessous de lui, le monde corporel, divisé en éthéréen et élémentaire, le premier circulaire, le second préparé à recevoir les formes. Chacun des mondes ou « puissances » énumérés a une expression en son essence, et une dans son rapport avec ce qui le suit. De la première puissance à la seconde,

(1) Ce fut le « grand Art » de Raymond Lulle, l'« Art combinatoire » de Leibniz.

rapport d'apparition ; de la première à la troisième, rapport de commandement ; ensuite rapport de création, pour les êtres physiques ; puis de génération, pour les êtres périssables. En outre les êtres se divisent en spirituels et corporels ; Dieu a par rapport à eux le commandement et la création : le commandement pour les êtres intelligents, la création pour les êtres matériels et contraints.

Ceci posé, dans la seconde partie du traité, Avicenne fait correspondre à chacun des mondes une lettre suivant leur ordre, et d'autres lettres suivant leurs relations avec les mondes inférieurs ; puis il combine les lettres comme les idées.

Soit donc l'ordre ordinaire de l'alphabet arabe, dit *aboudjed, a, b, dj, d, h,* etc. correspondant aux valeurs numériques 1, 2, 3, 4, 5, etc. Le Créateur sera représenté par A, l'Intellect par B, l'âme par Dj, la nature physique par D, chacun étant considéré dans son essence. Si ensuite on les prend dans leur rapport avec ce qui les suit, le Créateur sera désigné par H, l'intelligence par W, l'âme par Z, la nature par H fort. Le T emphatique vient alors pour désigner la matière universelle (ὕλη) et son monde ; celle-ci n'est en annexion avec rien qui la suive.

Effectuons maintenant les combinaisons : l'Intelligence sortant du Créateur, sera le produit

H×B, soit 5×2 ou I, 10 ; le rapport entre le Créateur et l'âme H×Dj ou 12, n'est pas exact, parce qu'il n'est pas représentable par une lettre unique. Le rapport du Premier avec l'Intelligence, elle-même mise en rapport avec ce qui la suit, est « le monde du commandement, *'âlam el-amr* » ; il est représenté par H×W (5×6) ou 30, en lettres L. Le Premier en rapport avec la Nature et ce qui la suit H×H fort (5×8)=M ou 40 ; ce sera la Création ; la Génération sera H×D (4×5), ou 20, K. La somme des deux rapports du Commandement et de la Création, c'est-à-dire l'administration des créatures par l'intermédiaire du commandement, sera donc L+M (30+40), ou *'aïn*=70 ; celle des deux rapports Création et Génération M+K (40+20), sera *Sîn*=60. La somme des deux rapports extrêmes de l'être, ou I+N (10+40), sera 50=N. Tout l'ensemble des trois mondes du Commandement, de la Création et de la Génération sera L+M+K (30+40+20), ou S fort (*sad*)=90. L'enveloppement du tout dans l'apparition première, I multiplié par lui-même, I au carré, sera Q ou 100. Le même nombre provient aussi de la somme S fort+I (90+10), qui exprime le retour des trois mondes au Premier, principe du Tout ; enfin l'aboutissement de la création, le Premier avec les mondes, sera R (200), double de Q.

Il paraît difficile de trouver une tentative plus singulière d'emploi des méthodes mathématiques en philosophie. Avicenne explique encore par le même procédé les lettres qui se trouvent en tête de quelques sourates du Coran ; mais cette application a moins d'intérêt.

CHAPITRE II

LA SCOLASTIQUE. — ÉCOLE OCCIDENTALE

LES PRINCES ALMOHADES. — IBN TOFAÏL ; SON ROMAN PHILOSOPHIQUE.

AVERROÈS, SES CÉLÈBRES COMMENTAIRES ; RAPPORTS DE LA LOI ET DE LA PHILOSOPHIE ; SA MÉTAPHYSIQUE.

LA SCOLASTIQUE ARABE DANS L'OCCIDENT CHRÉTIEN.

I

Nous ne pouvons pas nous étendre beaucoup dans cet ouvrage sur le détail des doctrines et des opinions philosophiques ; c'est là une matière trop aride et trop technique. Nous croyons être plus utile au lecteur en retraçant le tableau de la vie intellectuelle sous les ALMOHADES, principalement d'après l'historien Merrâkechi(1).

(1) *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâhid-Merrâkechi*, trad. Fagnan, Alger, 1893. — Il convient de rappeler ici l'ouvrage bien connu de Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne.*

On verra quelles étaient les conditions de l'Occident musulman, Maroc et Espagne, à l'époque de la floraison scolastique, et l'on connaîtra le caractère des princes érudits et brillants, théologiens et un peu sceptiques, qui ont été les protecteurs des savants et par moments leurs persécuteurs. Dans ces pages apparaîtront les noms des savants musulmans du Magreb qui ont été célèbres dans notre scolastique chrétienne.

L'Espagne, on s'en souvient, avait été conquise de bonne heure, en 92 de l'hégire, par Târik, gouverneur de Tanger, et Mousâ fils de Nosaïr, émir de Kayrawân. Au second siècle de l'hégire, un Oméyade fugitif, venant d'Orient où sa famille venait d'être renversée par les Abbassides, aborda en Espagne, et y fonda une dynastie. Cette dynastie fut brillante et dura jusqu'en 420. A ce moment l'Espagne se trouva divisée, et gouvernée par plusieurs souverains locaux. En 479 un de ces princes franchit la mer pour aller demander aux Musulmans d'Afrique du secours contre les Chrétiens. La conséquence de cette démarche fut la fondation de la dynastie des Almoravides. Yousof ben Tâchefîn, qui régnait à Merrâkech, s'embarqua à Ceuta, et, à la tête de troupes berbères, débarqua à Algésiras ; il groupa toute l'Espagne musulmane et gagna contre Alphonse la bataille de Zellâka (1086). A la suite de cette victoire,

il conquit l'autorité sur tous les Musulmans de la péninsule, renversa les anciens princes, et reçut, ainsi que ses compagnons, le surnom d'Almoravides. Yousof était un souverain intellectuel. « Les plus remarquables des savants espagnols dans tous les genres, dit Merrâkechi, se rendirent auprès de lui, si bien que sa cour ressemblait à celle des Abbassides à leur début. Il était entouré d'une telle affluence de secrétaires et de littérateurs distingués, que jamais aucun siècle ne vit pareille chose. » Ces savants ne sont pourtant pas ceux dont les noms sont restés les plus connus parmi nous ; ceux-ci appartiennent à la dynastie suivante, celle des Almohades.

Le pouvoir des Almoravides fut de courte durée. En 515 une sorte de prophète ou Mahdi parut en Afrique dans la région du Sous. Il était berbère de la tribu des Hergha et s'appelait Ibn Toumert. Comme tous les mahdis de l'islam, il prétendait descendre d'Ali. Dans sa jeunesse, il avait été en Orient pour y étudier, et il avait rencontré en Syrie le célèbre théologien et philosophe Gazali (Algazel). D'après une légende, celui-ci aurait excité son ambition par cette parole : Ayant été informé qu'au Magreb, l'émir des croyants avait fait jeter ses livres au feu, il aurait dit publiquement et en présence d'Ibn Ṭoumert : « La domination de ce prince

disparaîtra, et son fils sera mis à mort, et c'est un de mes auditeurs qui accomplira ce changement. »

Revenu en Afrique, Ibn Toumert rencontra à Bougie 'Abd el-Moumin, qui était alors dans une situation très modeste, reconnut sa destinée à certains signes, car il était astrologue et géomancien, et en fit un adhérent de sa propre doctrine. Il se rendit ensuite à Tlemcen où il vécut en ascète, puis à Fez. Là il eut des controverses avec les docteurs qui voulurent le faire mettre à mort ; mais l'émir des croyants se contenta de le bannir. Ibn Toumert alla dans le Sous, à Tînmelel ; cette localité devint le siège de sa prédication et possède son tombeau. Il attira à lui des notables berbères, leur interpréta la religion dans un sens caché, et composa plusieurs traités. Sa communauté — comme il était arrivé à Mahomet lui-même — ne tarda pas à prendre un caractère militaire ; et tout en continuant à se livrer aux pratiques de l'ascétisme, il se trouva commander au moment de sa mort un parti politique puissant. 'Abd el-Moumin se servit de cette force ; il conquit province sur province, et finalement Merrâkech. C'était aussi un prince intellectuel : « Il aimait et recherchait les savants qu'il comblait de bienfaits... Il les partagea en deux catégories : ceux des Almohades et ceux de la cour.

Les Berbères Masmoudah avaient reçu d'Ibn Toumert ce nom d'Almohades, provenant du zèle avec lequel ils s'adonnaient à l'étude de la foi. » Pendant son séjour à Merrâkech, 'Abd el-Moumin « donna tous ses soins aux devoirs du gouvernement, fonda des écoles, édifia des forteresses, prépara des armements, soumit les rebelles, assura la sécurité des routes, occupé par dessus tout du bien-être de ses sujets. »

Voyant l'état de discrédit où était déjà tombée la dynastie des Almoravides et l'éclat naissant de celle des Almohades, les Musulmans d'Espagne appelèrent ces derniers. Algésiras, Ronda, puis Séville, Cordoue, Grenade commencèrent à reconnaître leur autorité et à entrer dans leur secte. 'Abd el-Moumin réunit donc des troupes, s'embarqua à Ceuta et aborda à Gibraltar qu'il appela Djebel el-Fath, le mont de la victoire. Il y séjourna quelques mois, y éleva de vastes palais et y fonda une ville. Les notables de plusieurs villes d'Andalousie vinrent lui prêter serment d'obéissance. Lui-même invita les poètes, parmi lesquels Rosâfi était le plus célèbre. Il nomma des gouverneurs dans les villes de la péninsule, et rentra à Merrâkech. « Là il s'occupa de constructions, de plantations, d'aménagements de palais, sans négliger les soins qu'exigeaient l'administration, l'expédition des affaires, et avec le souci constant de faire régner

la justice, de s'attacher les cœurs et d'inspirer partout une terreur salutaire. » Il mourut en 558 (1162).

Abou Ya'koub son fils lui succéda. C'est le grand protecteur d'Ibn Tofaïl et d'Averroës. C'était un prince très instruit ; il avait beaucoup étudié du vivant de son père, alors qu'il était gouverneur de Séville. « Il possédait au plus haut degré, dit Merrâkechi, les qualités qui font les bons princes : la largeur de vues, la bienfaisance, la générosité ; le peuple fut heureux et s'enrichit sous son règne. En outre il avait un vif amour pour la science, qu'il recherchait avec ardeur. » La science qu'il avait acquise était d'abord celle de la grammaire, de la philologie, de l'exégèse coranique ; ensuite « la distinction de son intelligence et la hauteur de ses vues l'amenèrent à s'occuper de philosophie, et dans plusieurs branches il se rendit maître. Il commença par la médecine, étudia la plus grande partie du traité *Meliki* ; — ce doit être un des livres d'Ibn Zohr (Avenzoar). — Il l'étudia en théorie, sinon en pratique ; après quoi il passa à des branches de la philosophie d'un ordre plus élevé ; et il fit réunir sur ces matières une collection d'ouvrages, égale au moins à celle qu'avait autrefois formée l'Omeyade Hakem. » Il recherchait avec zèle des livres dans l'Espagne et dans tout le Magreb. Il alla un jour

jusqu'à s'emparer en secret de la bibliothèque d'un amateur qu'il investit ensuite d'une haute charge. En même temps que les livres, il recherchait les savants, et c'est ainsi qu'il fit venir d'Espagne Abou Bekr Mohammed, le célèbre Ibn Tofaïl (Abu Bacer).

Ibn Tofaïl appartenait à l'importante tribu arabe de Kaïs. Il était né à Wâdi Ach, aujourd'hui Guadix, localité au N.-E. de Grenade, probablement dans les dix premières années de notre XIIe siècle, soit entre 494 et 504. On ne sait rien de son éducation ; il ne fut pas, comme le veut Merrâkechi, élève direct d'Ibn Bâddja (Avempace) (1), car, parlant de ce philosophe au début de son roman philosophique, il déclare ne l'avoir jamais rencontré. On sait qu'il professa la médecine à Grenade ; puis il devint secrétaire du gouverneur de cette province ; en

(1) On a peu étudié Ibn Bâddja, quoique son nom soit assez célèbre, et l'on a en somme peu de chose de lui ; c'est pourquoi nous ne lui consacrons pas un article spécial. Il naquit à Saragosse, vécut à Séville, à Grenade, puis à Fez, à la cour des Almoravides, et là, à cause du médecin Abou' l-'Ala ibn Zohr, il fut empoisonné, 533 (1138). On a de lui des commentaires à trois traités de Farabi et un à l'*Isagoge* de Porphyre ; Berlin possède une collection de 24 petits écrits d'Ibn Bâddja sur la philosophie, la médecine et l'histoire naturelle, en outre une poésie sur la chasse. V. une étude de Miguel Asin, *el filosofo zaragozano Avempace*, dans la *Revista de Aragon*, août 1900.

549 (1154), il fut secrétaire d'un fils d'ʻAbd el-Moumin. Lorsqu'il vint à la cour du sultan Abou Yaʻkoub, à Merrâkech, il eut le titre de premier médecin ; il fut aussi Kâdi ; un texte lui donne, probablement à tort, le titre de vizir.

« Abou Yaʻkoub, dit Merrâkechi, avait pour Ibn Tofaïl beaucoup d'attachement et d'amitié, au point que le philosophe restait parfois logé au palais plusieurs jours de suite sans en sortir. » Le même historien cite quelques fragments de poésies d'Ibn Tofaïl, dont l'une est sentimentale : « Elle se lève tandis que son Argus sommeille, et quitte de nuit sa demeure pour se rendre vers l'habitation de son amant, près du ruisseau de la vallée, laissant traîner sa robe sur la poussière des cailloux, qui devient ainsi précieuse... »

Ibn Tofaïl lui-même s'occupa d'attirer des savants auprès du prince. « C'est lui qui lui signala Abou'l-Wélîd Mohammed Ibn Rochd — le fameux Averroës — qui commença dès lors à être connu et à exercer de l'influence. » La présentation eut lieu en 548. Averroës n'avait pas encore trente ans. Il était né en 520 (1126), à Cordoue. Sa famille était très distinguée. Son grand-père avait été Kâdi de Cordoue, et avait écrit d'importants ouvrages juridiques. Son père aussi avait été Kâdi. Il étudia le droit dans sa ville natale, et la médecine sous la direction d'Abou Djàʻfar Haroun de Truxillo. Il était lié

d'amitié avec Ibn Zohr (Avenzoar), médecin fameux, et il avait eu des relations avec le célèbre mystique Ibn 'Arabi.

Un des élèves d'Averroës a rapporté le récit de sa première entrevue avec l'émir almohade. « Quand je pénétrai auprès du Prince des Croyants, dit le philosophe, je le trouvai seul avec Ibn Tofaïl, qui se mit à faire mon éloge et à donner des renseignements sur ma famille et sur mes ancêtres, avec force compliments que je ne méritais pas. » Le prince lui posa tout de suite la question : si le ciel a eu un commencement ou s'il est éternel. Averroës resta confus et craintif, cherchant quelque prétexte pour ne pas répondre ; mais l'émir, comprenant son trouble, se retourna vers Ibn Tofaïl, et se mit à discourir lui-même sur la question qu'il avait posée, en rappelant les opinions de Platon et d'Aristote, et d'autres philosophes, et les objections qui leur avaient été opposées par des théologiens musulmans, avec tant d'érudition et de sûreté de mémoire, qu'Averroës en fut émerveillé. Revenu alors de son trouble, il prit part à l'entretien d'une façon digne de lui, et l'émir en le quittant lui fit donner une somme d'argent, une monture et une précieuse robe d'honneur.

C'est sur l'impulsion de ce sultan qu'Ibn Tofaïl engagea Averroës à entreprendre ses commentaires d'Aristote qui devaient avoir tant

d'influence sur les études philosophiques au moyen âge. Quand Ibn Tofaïl mourut, 581 (1185), Averroës lui succéda dans sa charge de premier médecin. Il ne resta cependant pas toujours à Merrâkech. En 565, il fut nommé Kâdi à Séville, et en 567 installé en la même qualité à Cordoue. Quoique chargé du fardeau des affaires publiques, il n'en continua pas moins à travailler avec ardeur à ses propres ouvrages.

Quant à Abou Ya'koub, lorsqu'il eut assis son autorité, il vécut à Merrâkech sans en sortir jusqu'en l'année 567. A ce moment il passa dans la péninsule, sous le prétexte de combattre les chrétiens. Il mit en effet le siège devant Huete, qu'il ne prit point, puis conclut avec Alphonse une trêve de 7 ans. Ayant soumis toute la partie de la péninsule occupée par les Musulmans, il rentra à Merrâkech.

Il fit aussi des expéditions heureuses en Afrique ; en particulier il conclut une paix avec Guillaume II de Sicile. Ce roi lui envoya des présents magnifiques, parmi lesquels un célèbre rubis appelé « le sabot du cheval », qu'on employa à orner l'exemplaire du Coran provenant d'Othmân. Les émirs Almohades, lorsqu'ils se déplaçaient, voyageaient toujours avec ce Coran, auquel ils joignaient un exemplaire du livre d'Ibn Toumert, leur prophète particulier.

Une seconde fois, en 579, Abou Ya'koub vint

faire la guerre aux Chrétiens. Cette fois il assiégea Santarem, et ne put le prendre. Au moment où il levait le siège, il fut grièvement blessé d'un coup de lance dans le bas-ventre, et mourut peu de jours après (580). Son corps fut envoyé à Tînmemel et déposé auprès de celui d'Ibn Toumert.

Ya'koub son fils lui succéda. Il fut intronisé à Salé, après quoi il s'occupa de la fondation de la ville de Rabat. « Il en traça le plan, en détermina les limites et commença un travail que l'impitoyable mort ne lui permit pas d'achever. » Il y construisit une mosquée d'une très grande dimension, pourvue d'un minaret très élevé, dont la forme rappelait celle du minaret d'Alexandrie ; mais les travaux de cet édifice furent suspendus à sa mort.

Ce prince qui, dans sa jeunesse, s'était attiré un certain discrédit, affecta, lorsqu'il fut parvenu au pouvoir, une extrême piété. Il honora les ascètes et s'occupa de théologie dans un esprit capricieux et intolérant. Il condamna au feu les livres du rite Malékite ; de nombreux ouvrages furent brûlés dans tous ses états. « J'ai vu moi-même, dit Merrâkechi, étant à Fez, apporter les volumes par charges qu'on amoncelait et auxquelles on mettait le feu. » La philosophie fut victime aussi de sa persécution : « des ordres furent expédiés dans les provinces

pour enjoindre aux habitants de ne plus étudier ces matières, et pour faire brûler les livres qui en traitaient. On excepta ceux qui avaient rapport à la médecine, à l'arithmétique, et à l'astronomie autant qu'il en faut pour calculer les heures de la prière et la direction de la *qiblah*. Ces instructions furent exécutées partout. »

A ce moment Averroës fut exilé. Merrâkechi donne de sa disgrâce une raison assez puérile : le philosophe, ayant eu à parler de la girafe, en commentant le livre des *Animaux* d'Aristote, avait écrit : « J'ai vu cet animal chez le roi des Berbères. » Il n'avait fait suivre cette mention d'aucun des titres ou formules de louanges en usage chez les secrétaires, et cette négligence aurait mécontenté l'émir. Selon un autre récit on accusa Averroës d'avoir fait de la planète Vénus une divinité. Le philosophe dut quitter Merrâkech et se rendre en Espagne.

Il se peut pourtant que tout ce zèle n'ait point été chez le prince absolument sincère ; il l'affectait peut-être pour entraîner les Musulmans du Magreb et plaire aux fanatiques d'Espagne. Une nouvelle expédition contre les Chrétiens devenait en effet nécessaire. La trêve avec Alphonse avait été rompue en 590 et les chevaliers chrétiens recommençaient à se répandre sur les terres de l'islam. Le souverain almohade passa donc en Espagne et livra à Alphonse IX, dans

le district de Badajoz, la bataille d'Alarcos qu'il gagna (1195). Il séjourna trois ans dans la péninsule, ravagea tout le pays autour de Tolède, et s'avança plus loin qu'aucun prince musulman n'avait fait depuis longtemps. En 594 il revint à Merrâkech, où il mourut, 595.

Ce souverain aimait les bâtiments. A Séville, après sa victoire, il fit élever un château fort composé de palais et de pavillons, où il tint des cours poétiques (1). A Merrâkech il fit de nombreux agrandissements. Il fonda en particulier un hôpital aménagé avec un grand luxe. Une rente de 30 dînars par jour fut assignée pour la nourriture, en sus du prix des remèdes et des drogues. On y recevait les riches et les pauvres. Ceux-ci, à leur sortie, touchaient de quoi vivre jusqu'à ce qu'ils eussent retrouvé du travail. Tous les vendredis, après la prière, le souverain allait visiter les malades et leur demander de leurs nouvelles.

Après être rentré à Merrâkech, Ya'koub avait rappelé Averroës. Mais le philosophe mourut peu de temps avant lui, à la fin de 594 (1197), âgé de près de 80 ans. Son tombeau est à Merrâkech, en dehors de la porte de Tagazout.

(1) La grande mosquée de Séville, due à l'architecte 'Abd Allah fils d''Amr, fut commencée en 570 (1174) ; l'alcazar est de 596 (1199) ; auparavant les Almoravides avaient fondé la mosquée de Merrâkech en 460 (1069) ; d'après H. Saladin.

II

Le Roman philosophique d'Ibn Tofaïl, intitulé *Hay ben Yaqzan*, est sans conteste l'un des livres les plus curieux du moyen âge. C'est l'histoire d'une sorte de Robinson philosophe (1)

(1) Le roman d'Ibn Tofaïl a été autrefois édité et traduit en latin, d'après un manuscrit du British Museum, sous le titre *Philosophus autodidacticus*, par Edward Pococke, en 1671. Une seconde édition en a été donnée en 1700, qui ne diffère pas de la première. M. Léon Gauthier a donné une édition critique accompagnée d'une traduction française, sous le titre *Hayy ben Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Alger, 1900. Il y a eu plusieurs éditions orientales. — On a dit que le Robinson Crusoë, le célèbre et populaire roman de Daniel de Foë, avait été inspiré par les aventures réelles d'un matelot anglais du nom d'Alexandre Selkirk, qui vécut pendant quatre ans (1704-1709) seul dans l'île de Juan Fernandez. L'aventure de ce marin a été racontée en 1712 par le capitaine Woodes Rogers, dans son voyage croisière autour du monde (*a Cruising Voyage round the World*; reproduit dans le *Magasin Pittoresque*, t. X, 1842, p. 189) : « Nous envoyâmes la yole à terre, et, comme elle ne revenait pas, j'expédiai la pinasse à sa recherche. Celle-ci fut bientôt de retour ; elle rapportait quantité d'écrevisses, et ramenait un homme vêtu de peaux de chèvres sauvages, qui paraissait aussi sauvage que les chèvres elles-mêmes. Il y avait quatre ans et quatre mois qu'il avait été abandonné en ce lieu par le capitaine Stradling, commandant le navire *les Cinq-Ports*, sur lequel il était contre maître. Son nom était Alexandre Selkirk. » — Il y a là un fait postérieur à la fiction, laquelle a pu elle-même être précédée d'autres faits analogues. Mais

qui, jeté dès sa naissance dans une île déserte ou bien né sans père, arrive par la seule force de son expérience et de sa raison à retrouver successivement les principes de toutes les sciences, la philosophie et la mystique, telles qu'on les concevait dans l'école néoplatonicienne de l'islam. L'historien Merrâkechi dit (1) que « ce roman a pour but d'exposer les origines de l'espèce humaine d'après les philosophes ». Ceci n'est pas fort exact. S'il est vrai que les questions d'origine y sont posées et traitées d'une façon fort intéressante, elles ne constituent cependant pas le but principal du livre. Celui-ci est bien plutôt de montrer que la scolastique néoplatonicienne est un système si conforme à la nature et à la raison, qu'un homme bien doué pourrait le retrouver tout entier lui-même sans avoir besoin de maîtres ; mais il faut que ce personnage soit bien doué, qu'il soit né philosophe ; car nous verrons qu'à la fin du roman, les spéculations du philosophe autodidacte, loin de se rencontrer avec les idées du vulgaire, ne sont même pas comprises de la foule. Il y a donc une sorte de disposition ou de don philosophi-

l'idée du progrès méthodique et le sentiment moral, nettement marqués dans le roman de Daniel de Foë, indiquent assez qu'il a dû être principalement inspiré par l'œuvre arabe publiée par Pococke.

(1) *Histoire des Almohades*, trad. Fagnan, p. 207.

que, qu'Ibn Tofaïl conçoit à fort peu près comme le don prophétique.

Le recours à un mythe pour exposer la philosophie a aussi évidemment pour but d'être agréable au lecteur en corrigeant ce que la spéculation pure a de trop aride, et de l'attirer à l'étude de la philosophie en la lui montrant revêtue des agréments de la fable. L'usage des mythes était de tradition dans l'école néo-platonicienne ; nous l'avons déjà dit en parlant des contes moraux. Ibn Tofaïl a utilisé le mythe qu'il a choisi, avec énormément d'ingéniosité et de charme.

« Nos vertueux prédécesseurs rapportent qu'il y a dans l'Inde une île, située sous l'Equateur, dans laquelle l'homme naît sans père ni mère. C'est qu'elle jouit de la température la plus égale et la plus parfaite qui soit à la surface de la terre, parce qu'elle reçoit la lumière de la région la plus élevée du ciel... Certains disent que Hay ben Yakzan — dont le nom signifie le Vivant fils du Vigilant — est un de ceux qui sont nés dans cette île. » D'autres le nient... et prétendent qu'en face de l'île dont nous venons de parler s'en trouve une autre vaste, riche et populeuse. Celle-ci avait pour roi un homme hautain et jaloux ; ce roi avait une sœur qu'il empêchait de se marier ; il écartait d'elle tous les prétendants, ne trouvant pas qu'aucun d'eux

fût un parti sortable. Elle avait cependant un voisin nommé Yakzan, qu'elle épousa secrètement, d'après un usage autorisé par la loi religieuse de ce lieu. Elle en eut un enfant mâle. Craignant que son secret ne fût découvert, elle mit cet enfant, après lui avoir donné le sein, dans un coffre soigneusement fermé, et elle l'emporta ainsi, à la tombée de la nuit, accompagnée d'un petit nombre de serviteurs et d'amis sûrs, jusqu'au rivage de la mer, le cœur brûlant pour lui d'amour et de crainte. Elle lui fit ses adieux en s'écriant : « O Dieu ! c'est toi qui as « créé cet enfant alors qu'il n'était rien ; tu l'as « entretenu dans les profondeurs de mes en- « trailles, et tu as pris soin de lui, jusqu'à ce « qu'il ait été formé et achevé. Je le confie à ta « bonté par crainte de ce roi injuste et opiniâtre ; « sois son soutien ; ne l'abandonne pas, ô le « plus miséricordieux des miséricordieux ! » Et elle le livra aux flots. Un courant puissant saisit le coffre, et le porta, pendant la nuit, jusqu'au rivage de la précédente île. »

A propos de cette double hypothèse sur la naissance de Hay, l'auteur étudie la possibilité scientifique de la génération spontanée. Il continue en ces termes son gracieux récit :

« Or le flux arrivait à ce moment en un point qu'il n'atteignait qu'une fois par an. Le flot poussa le coffre au milieu d'un épais fourré, lieu

charmant, abrité contre les vents et la pluie, garanti du soleil qui n'y pouvait pénétrer. Le reflux commençant en cet instant, le coffre demeura sur le rivage ; puis peu à peu les sables fermèrent à l'eau l'entrée du fourré.

Au moment où les vagues avaient jeté le coffre dans ce buisson, les clous en avaient été ébranlés et les planches disjointes. Pressé par la faim, l'enfant se prit à pleurer. Sa voix parvint à l'oreille d'une chèvre sauvage (1) qui avait perdu son petit ; elle accourut, pensant que c'était lui, et arriva au coffre ; de ses sabots elle tenta de l'ouvrir, tandis que l'enfant poussait de l'intérieur, en sorte qu'une planche céda ; la chèvre alors, émue de pitié et prise d'affection pour l'enfant, lui présenta le pis et l'allaita. »

On voit par ce délicieux morceau quelles sont les qualités de conteur d'Ibn Tofaïl — on pourrait dire ses qualités de poète, car son roman est un véritable poème en prose — et avec quelle ingéniosité le récit est conduit jusque dans ses moindres détails. Ces données étant posées, on imagine aisément la suite : l'enfant, au fur et à mesure qu'il grandira, va inventer

(1) Chèvre sauvage ; il y a en arabe *zabiah*. Pococke traduit *capra* et L. Gauthier, gazelle. La chèvre sauvage est l'animal qui paraît le mieux convenir ; c'est elle qui figure dans le Robinson Crusoë et dans l'aventure véridique d'Alexandre Selkirk.

les arts et les métiers : la chasse, la botanique, la pelleterie, le tissage, l'anatomie, la médecine, l'astronomie. Chaque invention est accompagnée d'observations scientifiques, et dégage certaines notions philosophiques. Ainsi, la chèvre qui l'avait nourri étant devenue vieille et malade, il s'en afflige et cherche à connaître la cause de son mal. A cette occasion, il s'étudie lui-même et prend conscience de ses sens. L'animal étant mort, il veut se rendre compte si le mal était dans la poitrine. Il fait avec des pierres éclatées une incision dans le côté, et il étudie le poumon et le cœur. Il a alors la notion de quelque chose d'immatériel et d'invisible qui s'est échappé, et qui constitue la personne, plus que le corps. Quand la chèvre commence à se corrompre, il apprend des corbeaux à lui donner la sépulture.

Toute la jeunesse de Hay ben Yakzan est consacrée à découvrir, par ce processus, les arts manuels et la philosophie naturelle ou physique. Le reste de sa vie sera employé à découvrir et à mettre en pratique la philosophie religieuse et mystique. C'est à la fin de son quatrième septénaire, soit à l'âge de 28 ans, qu'après s'être élevé à l'idée d'un producteur de la forme en général, et l'ayant vainement cherché dans la nature, où tout est sujet à changer et à se corrompre, il reporte sa pensée vers les essences

célestes. Dans cette philosophie, le monde supérieur est constitué par les âmes des sphères astronomiques, comme nous l'avons déjà vu. Hay réfléchit donc sur le ciel, se demande s'il est infini, ce qu'il juge absurde, se le représente sphérique, et le conçoit animé. Il comprend d'ailleurs que le producteur du tout ne peut pas être un corps ; que le moteur du monde ne doit pas être inclus dans le monde, même si celui-ci est éternel. Il développe les différentes qualités de Dieu par la considération des êtres de la nature : sa volonté, sa sagesse, sa science, sa miséricorde et les autres. Faisant retour à l'âme de l'homme, il la juge incorruptible ; il place son bonheur dans la contemplation de l'être parfait, et pense que ce bonheur doit être atteint par l'imitation des essences célestes. D'après ce principe, il se forme une morale ascétique.

Son ascétisme est tout à fait pythagoricien. Lorsqu'il cherche ce qu'il peut manger, non seulement il s'interdit les animaux, mais il voudrait même s'abstenir de plantes : « Toutes ces sortes d'êtres, pense-t-il, sont l'œuvre de cet Etre nécessaire, dans l'approche duquel réside le bonheur, et auquel il cherchait à se rendre semblable. Se nourrir d'eux pouvait les empêcher d'atteindre leur perfection et la fin à laquelle ils étaient destinés ; n'était-ce pas s'opposer à l'action de l'Agent ? » Cependant, la

nécessité l'y contraignant, il se résigne à manger, parmi les choses qu'il a sous la main, celles qui contiennent le moins de vie. Par exemple, dans un fruit, il mangera la pulpe plutôt que la semence, et il aura soin de jeter la semence dans un terrain où elle puisse prospérer ; si, faute de fruits, il est obligé de manger des animaux, il mangera de préférence ceux qui sont le plus nombreux, afin de nuire le moins possible à la conservation de l'espèce.

Hay menait la vie ascétique depuis la fin de son cinquième septénaire, soit depuis l'âge de 35 ans, sans avoir jamais vu aucun autre être humain, lorsque, à la fin de son septième septénaire, un étranger arriva dans son île. C'était un personnage de l'île voisine, nommé Asal, pieux sectateur d'une religion révélée. Ils entrent en relation, et il apprend d'Asal le langage. Asal lui apprend à parler d'après une méthode qui est en vogue de nos jours : « en lui montrant les objets et en prononçant leurs noms ».

Lorsqu'ils purent s'entendre, les deux solitaires se communiquèrent leurs pensées ; ils comparèrent leurs systèmes, et ils conclurent que tous les rites, dogmes et traditions des religions révélées n'étaient qu'une manière de représenter aux yeux du peuple ce que Hay avait aperçu d'une manière directe dans ses contem-

plations sublimes. Plein de pitié pour le peuple, Hay veut aller à lui, « pour lui exposer la vérité d'une manière claire et évidente ». Bien que Asal doute du succès de l'entreprise, ils profitent d'un navire que le vent avait poussé contre leur rivage, et ils se rendent dans l'île voisine. Mais la prédication du solitaire échoue devant la lourdeur de l'intelligence des hommes et la dureté de leurs cœurs. « Les biens qu'ils poursuivent ont, comme une rouille, envahi leurs cœurs, pense Hay avec le Coran ; ils se tuent à recueillir les brindilles de ce monde, absorbés par le soin d'amasser, jusqu'à ce qu'ils visitent la tombe. » Découragés, les deux solitaires vont présenter leurs excuses au roi, et, laissant au vulgaire « les lois traditionnelles et les pratiques extérieures », ils retournent dans leur île pour s'y livrer à la contemplation pure jusqu'à leur mort.

Qu'Ibn Tofaïl soit l'auteur original et l'inventeur premier de ce beau poème, rien n'est moins certain. Il est trop néoplatonicien, trop grec, pour être tout à fait l'œuvre d'un arabe, si bien doué qu'on le suppose. On sait déjà que les noms de Salâman, qui est dans le roman le nom du roi de l'île, et Asâl ou Absâl, figuraient dans des mythes antérieurs appartenant à la même école (1). Peut-être

(1) V. plus bas à l'article des poèmes romantiques. Le

le roman de Hay existait-il, en partie fait, dans des traditions orales ou dans quelque livre aujourd'hui perdu. Quoi qu'il en soit, et en contestant par hypothèse l'originalité à Ibn Tofaïl, il n'en resterait pas moins qu'il nous a conservé un fort beau conte, digne des plus grands génies philosophiques, et qu'il nous l'a interprété dans un style très agréable et avec un art de composition qu'on ne saurait dépasser.

III

Averroes n'a pas le charme ou le mérite littéraire de plusieurs de ses grands devanciers. Son style n'a ni la fermeté de celui d'Avicenne, ni la grâce de celui d'Ibn Tofaïl ; il est assez abstrait et semble parfois même un peu embarrassé. Ce n'est d'ailleurs pas un génie original ; sa gloire est d'avoir été le principal commentateur d'Aristote au moyen âge, et le représentant le plus influent de la culture scolastique orientale.

Les commentaires d'Ibn Rochd, qui portent sur presque toute l'œuvre d'Aristote, étaient faits en trois rédactions : une longue, une brève et une moyenne. On les appelait : les grands,

nom de Hay ben Yaqzan, comme personnage mythique, avait déjà été employé par Avicenne, ainsi que nous l'avons vu.

les moyens et les petits commentaires. Cette manière d'étudier par trois fois chaque traité et d'une façon de plus en plus développée, était en usage dans les universités musulmanes ; elle devait constituer une très bonne méthode d'enseignement. Les maîtres de l'islam l'emploient encore de nos jours en théologie. Les cours sont gradués pour trois ans. La première année, on enseigne un petit texte très sec contenant les articles de foi ; la seconde on reprend le même texte accompagné d'un commentaire ; la troisième, on étudie des gloses sur ce commentaire.

Les commentaires d'Averroës ont été en partie perdus en arabe, à cause des persécutions des Almohades ; mais beaucoup se sont conservés dans les traductions hébraïques et latines (1). Ainsi nous avons en latin et en hébreu les trois commentaires pour les *Seconds Analytiques*, la *Physique*, les traités du *Ciel* et de l'*Ame* et la *Métaphysique* ; les grands commentaires nous manquent pour les autres œuvres, et nous n'en avons aucun pour l'*Histoire des Animaux* ni pour la *Politique*. Nous avons en arabe les commentaires moyens à la *Poétique* et à la *Rhétori-*

(1) P. M. Bouyges, *Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au moyen âge. V, Inventaire des textes arabes d'Averroës*, dans les *Mélanges* de l'Université de Beyrouth, 1922.

que (1) et des commentaires sur la *Métaphysique* (2). Des petits commentaires ou compendiums sont aussi conservés en arabe à l'Escurial. Ce nom de « petits commentaires » n'est d'ailleurs pas tout à fait juste ; ce ne sont pas des rédactions développées, comme le terme semblerait l'indiquer, mais au contraire des rédactions résumées et abrégées.

Nous ne pouvons guère ici donner une idée de ces commentaires ; cela exigerait une étude de détail trop analytique pour le genre de cet ouvrage. Quant au système philosophique qui en résulte, il n'est pas original ; c'est toujours, dans ses lignes essentielles, celui de la scolastique arabe, que nous connaissons déjà. Averroës combat assez souvent Avicenne ; mais en somme il n'en diffère que par des nuances et sur des points qui peuvent passer pour secondaires. Il a quelquefois le mérite de ramener à un sens plus aris-

(1) Ces commentaires ont été édités par Lasinio : *il commento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele*, textes arabe et hébreu ; trad. italienne, 1872 ; *il testo arabo del commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele.*

(2) Pour la métaphysique : M. J. Muller, *Philosophie und Theologie des Averroes*, trad. de l'arabe, Münich, 1875. Freudenthal and Frænkel, *Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles* (fragments d'Alexandre d'Aphrodise), avec trad. all. dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1884. — Et v. ci-dessous.

totélicien des propositions que ses prédécesseurs avaient détournées ou faussées dans le sens du mysticisme néoplatonicien. Encore ne va-t-il jamais jusqu'à changer complètement le système. Comparé à Avicenne, Averroës semble plus souple, plus fin ; il a une foi moins vigoureuse dans la raison ; il est moins synthétique, moins constructif ; ses discussions sont plus analytiques, portent davantage sur les détails ; il s'y montre habile, subtil, on dirait aujourd'hui virtuose ; mais aussi on le voit plus sensible aux opinions diverses, plus troublé par elles, presque un peu hésitant, et sa pensée personnelle se dégage avec moins de netteté.

Les savants, qui dans ces derniers temps ont étudié Averroës, ont bien remarqué qu'il avait eu à pousser plus à fond qu'Avicenne les difficiles questions relatives aux rapports de la religion et de la foi, à l'interprétation philosophique des dogmes (1). Cela tient à ce qu'il avait à répondre à la violente opposition qu'avait suscitée chez les théologiens le système d'Avicenne, principalement au célèbre Gazali, et à ce que le goût de la théologie était plus développé dans le milieu où il se trouvait placé. Il est résulté de là des analyses très délicates, intéressantes au point de vue technique, par la virtuosité avec laquelle

(1) Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

Averroës nuance les idées, et qui, sur certains points, seraient encore d'une application tout à fait moderne.

Dans ces discussions, Ibn Rochd ne quitte pas le point de vue de la scolastique : la religion et la philosophie doivent être d'accord ; c'est l'axiome ; le tout est d'expliquer comment, malgré les apparences contraires en bien des cas, cet accord peut avoir lieu. La légende d'un Averroës impie, qui chercherait à voiler son incrédulité par quelques concessions faites à la foi, n'est plus guère admise aujourd'hui. On ne voit plus dans Averroës, comme au moyen âge, un imposteur, le chef plus ou moins habile d'une école incroyante. Il est, comme tous ses prédécesseurs, un syncrétiste, qui cherche à allier avec une suffisante sincérité, des idées et des points de vue en apparence très dissemblables.

Les écrits d'Averroës les plus intéressants sous ce rapport sont le *Kitâb el-falsafah*, livre de la philosophie (1), qui a été édité au Caire, 1313, et son *Téhâfut el-téhâfut* (destruction de la destruction ou vanité de la vanité) (2) qu'il avait composé en réponse au *Téhâfut* de Gazali dirigé

(1) On a réuni sous ce titre 2 petits traités, l'un sur l'accord de la religion et de la philosophie *K. fasl el-maqâl*, l'autre sur la manière d'exposer les principes de la foi, *K. kachf el-manâhidj* ; ce sont ceux qu'à étudiés M. L. Gauthier dans l'ouvrage cité ci-dessus.

(2) Ed. avec le *Téhâfut* de Gazali, au Caire, 1303.

contre Avicenne. Voyons sur quelques points la méthode d'interprétation d'Averroës.

Soit l'éternité du monde (1). La thèse théologique ordinaire est que le monde a été créé de rien par Dieu et que son âge est limité ; un temps infini passé est regardé comme impossible. Cette dernière proposition devrait dépendre plutôt de la philosophie des sciences que de la théologie ; mais n'importe. Pour Averroës, une série infinie passée est possible, et l'idée de création n'exige pas qu'un temps vide ait précédé la réalisation actuelle du monde. Le monde peut être éternel, et Dieu être son auteur ; il suffit d'admettre qu'à aucun moment, le monde n'existe par lui-même sans que Dieu le soutienne et le fasse exister ; mais Dieu peut le faire exister de toute éternité. Bien plus, le philosophe magrébin a comme Descartes l'idée de la création continuée. Il croit que la création se renouvelle en chaque instant, dans un monde perpétuellement changeant, la forme de chaque création dérivant de l'état précédent, et cette conception est, suivant lui, plus digne de Dieu que celle d'un monde

(1) V. Miguel Asin y Palacios, *el Averroismo teologico de S^to^ Tomas de Aquino*, dans l'hommage à Don Francisco Codera ; M. Worms, *die Lehre von der Anfangslœsigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen*, dans les *Beitræge* de Bœumker et von Hertling, Münster, 1900. Tj. de Boer, *the History of philosophy in Islam*, Londres, 1903.

produit de rien une fois pour toutes. Quant au temps, pour Averroës comme pour la plupart des penseurs musulmans, il n'existe qu'avec le monde, et suppose le mouvement. Le temps, dans le vide, dans le non-être, n'a point de sens, ou bien il est ce qu'on appelle la durée (*ed-dahr*), c'est-à-dire quelque chose d'assez différent. Dieu crée donc le temps en même temps que le monde ; et il a pu le créer de toute éternité.

Il est fort remarquable, comme l'a noté Miguel Asin, que S. Thomas d'Aquin, s'opposant en cela à tous les docteurs chrétiens de son temps, ait admis à peu près l'opinion d'Averroës. Dans son opuscule *de Æternitate mundi contra murmurantes*, ce Docteur reconnaît que, d'après la révélation, le monde a commencé à exister dans le temps, mais que, d'après la logique, il peut avoir existé de tout temps comme créature de Dieu.

Soit encore la thèse de la survivance personnelle de l'âme humaine après la mort. Elle est fondamentale en religion. Selon la scolastique musulmane, elle n'apparaît pas comme tout à fait simple. Il faut en effet distinguer l'âme et l'intellect. Nous avons vu cette distinction en parlant d'Avicenne. L'unité de l'intellect signifie l'universalité des idées générales. L'intelligence est, pour les Philosophes, la faculté de saisir les idées générales ; elle est donc la même chez tous

les hommes, et elle n'est pleinement réalisée pour chaque individu humain que lorsqu'elle est arrivée à s'unir au monde des intelligibles ou monde des Idées. Ce monde est, comme dans Platon, éternel, et harmonieusement ordonné sous le principe premier qui est Dieu. L'intelligence n'est donc pas périssable ; mais aussi n'est-elle pas très individualisée, puisque son domaine est celui du général et de l'universel. Il suit de là que la question de la survivance de la personnalité se rapporte à l'âme plutôt qu'à l'intelligence.

L'âme est le principe vital, l'ensemble des différentes facultés de volition, de sensibilité, l'énergie qui anime la matière. Loin d'être séparée de la matière, comme l'est l'intelligence, elle y est au contraire profondément inhérente et mêlée. Il semble même, à certains moments, que les scolastiques arabes aient conçu l'âme à la manière de nos modernes écoles psychistes, comme une sorte de matière subtile, beaucoup plus délicate que la matière ordinaire, et qui ne tombe pas sous les sens. « Il y a des gens qui croient, dit quelque part Averroës (1), que l'âme est une matière subtile qui est de la chaleur céleste. Aucun philosophe ne nie qu'il n'existe une chaleur céleste dans les éléments, laquelle sert de support aux facultés des ani-

(1) *Téhâfut el-téhâfut*, p. 137.

maux et des plantes ; quelques-uns l'appellent la faculté naturelle céleste... chaque espèce a son âme, intermédiaire entre les âmes des corps célestes et celles des individus... Ces âmes ne sont pas exemptes des conditions de l'individualité. »

Ce sont les âmes ainsi conçues qui, selon Averroës, peuvent subsister à l'état individuel après la mort du corps ; mais ce n'est là qu'une simple possibilité. La religion nous enseigne cette survivance ; mais on ne peut la prouver par le raisonnement, et la philosophie ne saurait décider si les âmes humaines restent individuelles, ou si elles ne vont pas se fondre dans cette sorte de chaleur céleste et générale, qui constitue l'âme universelle.

Assurément cette doctrine n'est pas très ferme. On ne voit pas qu'elle décide d'une façon bien explicite en quoi consistent les conditions de l'individualité, soit pour l'intellect, soit pour l'âme. M. Miguel Asin remarque que la scolastique arabe a influé sur S. Thomas dans sa conception du bonheur de l'âme dans l'au-delà. S. Thomas est intellectualiste : il place la félicité dans la contemplation des vérités éternelles ; S. Augustin était sentimentaliste : il la plaçait dans l'amour du bien.

En ce qui concerne le dogme de la résurrection, les théologiens avaient accusé les Philo-

sophes de le nier. En fait, Averroës ne l'admet pas au sens vulgaire du mot. « Ce qui a péri, dit-il, ne peut pas naître de nouveau, et une nouvelle existence ne peut être donnée qu'à quelque chose de semblable, non à ce qui a péri dans son identité. » Pour lui, « ce qui ressuscitera sera une représentation de ce qu'on a vu dans ce monde ; ce ne sera pas la même chose dans son essence... L'existence future sera une sorte de génération plus élevée que celle qui existe actuellement, et constituera un ordre plus excellent que l'ordre du monde présent. »

Ainsi, sur les différents articles, Averroës, avec son école, se refait une théologie savante, subtile, et qui n'est point celle du vulgaire ; mais il prétend qu'elle n'y est point opposée, et il soutient, comme Ibn Tofaïl, que la philosophie n'est que la forme élevée de la même vérité dont les dogmes religieux sont une représentation imparfaite, grossière, adaptée à l'intelligence des foules.

La façon dont il comprend l'enseignement de la religion est très curieuse sous le rapport sociologique. Il divise les esprits humains en trois catégories, supérieures l'une à l'autre, et auxquelles il faut parler diversement. Il y a même des endroits où il les divise en cinq catégories graduées, selon cinq manières, plus ou moins directes ou raffinées, de comprendre le texte révélé ; mais contentons-nous de trois. — A la

partie inférieure de l'humanité est le peuple, auquel convient le sens externe et immédiat de la révélation ; il faut lui parler par voie persuasive et oratoire. Au-dessus sont des hommes déjà instruits, auxquels le sens direct ne convient plus, mais qui ont besoin de pénétrer déjà un peu dans le sens intérieur. Il faut offrir à ceux-là des raisonnements encore mêlés de persuasion, et tout en leur découvrant une certaine dose de vérité, leur laisser encore une partie de symbole. Au sommet sont les esprits philosophiques, qui n'ont plus besoin de persuasion oratoire ni de symboles ; à ceux-là conviennent les méthodes purement dialectiques, et la vérité doit leur être exposée dans toute sa clarté.

Chaque classe doit croire, selon son degré d'intelligence, et ce serait une faute pour un homme du peuple de vouloir raisonner comme un philosophe, de même que c'en serait une pour un philosophe de se contenter de la foi d'un homme du peuple. Le prophète répondait un jour (1) à une esclave noire, qui désirait se convertir : « Où est Dieu ? — Dans le ciel », répondit cette simple femme ; « Qu'on l'affranchisse, reprit le prophète, car elle est croyante. » Pour une personne de la dernière classe, cette réponse était un acte de foi. Pour une personne

(1) Léon Gauthier, *loc. cit.*, p. 74-75.

de la seconde classe, elle aurait été mauvaise ; car un homme un peu instruit doit savoir que Dieu ne réside pas dans le ciel comme dans une demeure, et que ce mot n'est qu'un symbole. Un homme de cette classe aurait dû dire : « Dieu est partout. » Mais un personnage du plus haut degré ne pourrait encore se contenter de cette réponse ; il aurait dû chasser de son esprit les dernières traces de représentation sensible, et, mettant Dieu au delà de tout, répondre : « Il n'est nulle part. »

En entendant ce joli exemple, on est tenté de se demander si Averroës n'était pas, au fond, simplement un homme d'esprit ; d'autant qu'il laisse entendre que cette manière de parler aux hommes selon la portée de leur intelligence, outre qu'elle a l'avantage de faire pénétrer le plus possible de vérité dans l'humanité, est aussi commandée par des raisons de prudence. Cependant, si l'on considère la dignité de sa vie et le sérieux de son caractère, on ne peut admettre qu'il ait été un pur sceptique. Il faut assurément, pour le comprendre, recourir à la disposition au syncrétisme si fréquente chez les penseurs orientaux, et admettre qu'il a sincèrement tenu ces trois points : d'abord que la religion est utile au peuple ; ensuite qu'elle est moins une doctrine et un système qu'une représentation mythique et grossière d'une vérité plus abstraite ;

en troisième lieu, que la vérité que recouvre la religion n'est autre que le système des *Philosophes* proprement dits.

Depuis que cet article a été rédigé — il l'était avant la guerre — M. Quiros Rodriguez a publié une jolie édition du *Compendium de Métaphysique* d'Averroës en arabe, en l'accompagnant d'une traduction espagnole (1). Cette métaphysique avait déjà été traduite autrefois, mais d'une manière très imparfaite, en latin, par Jacob Mantino, et publiée chez les Juntes au XVIe siècle. Il y en a eu une édition moderne au Caire par les soins de Mustafa el-Kabani de Damas.

Le manuscrit dont s'est servi M. Q. Rodriguez appartient à la Bibliothèque Nationale de Madrid. Il renferme plusieurs petites « sommes » ou compendiums, *djawâmi'*, exactement 6, à savoir : sur la *Physique*, le *Ciel et le Monde*, la *Génération et la Corruption*, la *Météorologie*, l'*Ame* et la *Métaphysique*. Ces compendiums ont été volontairement réunis par Averroës lui-même, sous le titre Livre des sommes, *Kitâb el-djawâmi'*. Averroës dit au début de cette collection qu'il a voulu extraire ce qu'il y a de plus sûr dans les doctrines d'Aristote, et ce qui

(1) C. Quiros Rodriguez, *Averroes compendio de Metafisica*, éd. et trad. espagnole, Madrid, 1919.

constitue son système propre, à l'usage d'un public qui n'a pas le temps d'étudier à fond la philosophie, et qui peut tomber dans l'erreur. C'est là, dit-il, le but que s'était proposé Gazali dans son « *Maqâsid el-falâsifah*, les intentions des philosophes » ; mais il n'y a pas bien réussi.— On peut observer que les lecteurs auxquels s'adresse Averroës ont déjà l'esprit bien philosophique.

Le traité se divise en 4 livres. Le 1er est à lui seul une espèce de résumé des notions métaphysiques ; il débute par la différence entre physique, mathématique et métaphysique, puis donne de nombreuses définitions, comme fait Aristote dans le livre V de sa *Métaphysique*, mais beaucoup plus brèves. Les 3 autres livres développent la métaphysique en suivant à peu près ce plan : la matière, la substance, les universaux, puis les modalités de l'être : puissance et acte, unité et multiplicité, les 4 causes ; en troisième lieu le temps, les corps célestes, les moteurs des sphères, le premier moteur, Dieu. Des considérations sur la Providence, analogues à celles que nous avons rencontrées chez Avicenne, mais moins étendues et moins éloquentes, terminent l'ouvrage ; Averroës y discute les opinions d'Alexandre d'Aphrodise et des Stoïciens.

Au total, ce traité ressemble assez à la métaphysique d'Aristote, dont il est un bon résumé

ordonné d'une manière plus logique. Il est encore plus abstrait que l'œuvre d'Aristote ; il cite moins souvent les philosophes antérieurs, et se sert fort peu d'images concrètes. — Relativement à l'œuvre d'Avicenne (1), il marque un retour du néoplatonisme vers le péripatétisme. Quoique ce traité ne soit pas rédigé sous forme de commentaire, il se tient étroitement lié à Aristote ; il en dépend et l'interprète. Avicenne est beaucoup plus personnel ; sa philosophie vient de celle des Grecs pour la majeure partie, c'est entendu ; mais il se l'est complètement assimilée ; il l'a faite sienne, et elle semble tenir par elle-même comme l'œuvre forte et cohérente d'un architecte puissant. Chez Averroës la métaphysique est bien plutôt une étude très fine, mais très respectueuse de l'œuvre d'Aristote. Averroës a remis la philosophie arabe à l'école ; sous le rapport de la connaissance et de l'étude approfondie d'Aristote, il est en progrès ; mais quant à l'indépendance d'esprit, il marque une régression.

Averroës ne paraît pas aimer Avicenne, qu'il cite 5 ou 6 fois en ce livre, toujours pour le critiquer ; il ne le loue jamais ; il l'appelle quelque part « cet homme », ce qui en arabe comme

(1) Cf. A. F. Mehren, *Etudes sur la philosophie d'Averroès* concernant ses rapports avec celles d'Avicenne et de Gazali ; dans le *Muséon* de Louvain, t. VII.

chez nous doit bien être un terme de dédain. Il lui reproche sa démonstration de l'existence d'un premier Etre, qui est selon lui de tout point erronée, et se range à l'avis de Gazali qui, dit-il, dans son *Téhâfut*, en a montré la non-valeur ; — il lui reproche d'avoir regardé les principes séparés (les âmes des sphères) comme surajoutés à la physique, au lieu de les regarder comme une de ses données ; — d'avoir fait de l'être un accident de la chose, — d'avoir aussi fait de l'unité numérique un accident de la substance ; il revient longtemps sur cette discussion dans son IIIe livre ; — et il y a encore d'autres critiques touchant les formes séparées, les trois dimensions, la matière et la forme.

La théorie des universaux tient une place plus grande dans ce livre que dans le système d'Avicenne, et l'on y voit déjà engagée la querelle du réalisme et du nominalisme qui a été si fameuse dans notre moyen âge. Toutefois les universaux sont encore un peu confondus avec les âmes des sphères. Voici quelques lignes sur ce sujet :

(§ 35 du Livre II) : « On voit que les définitions ne naissent ni ne périssent, pendant que les êtres auxquels elles s'appliquent naissent et meurent. C'est ce qui a conduit à imaginer les formes (les idées platoniciennes). Avant Platon, on croyait que la science n'avait pour objet que

les sensibles ; mais voyant que les sensibles variaient et ne demeuraient pas dans un état fixe, on en vint à douter tout à fait de la science, au point qu'un philosophe ancien, lorsqu'on l'interrogeait sur quelque chose, faisait un signe du doigt, voulant dire que rien n'était durable ni fixe, et que les choses étaient dans un changement continuel, qu'il n'y avait de réalité en rien ; et de là naquit le système des Sophistes. Mais quand on en vint au temps de Socrate, on eut l'idée qu'il y avait des intelligibles éternels et universaux qui existaient hors de l'âme, correspondant à ce qu'ils sont dans l'âme. Outre cela on crut qu'ils étaient les principes de la substance sensible. — Mais de ce que nous avons dit résulte que, même si ces formes existent, comme ces philosophes le pensaient, elles n'ont aucune influence sur les êtres réels, puisque ce qui engendre le particulier est seulement un autre particulier de son espèce et semblable à lui, d'après ce qui a précédé. »

Averroës discute encore le rôle des idées, des formes séparées, dans la génération, combat Avicenne sur ce point et conclut (§ 39) : « C'est ainsi qu'il faut comprendre la différence entre les deux opinions : Aristote ne nie pas que les formes séparées ne soient principes et agents d'une certaine manière, à savoir de la manière que nous avons dite, dans les particuliers auxquels

elles servent d'universaux. C'est en ce sens que les universaux se distinguent des formes (idées) de Platon. Alors il n'est pas besoin dans les choses physiques de faire entrer les formes séparées dans aucun des êtres engendrés, sauf dans l'esprit de l'homme. C'est là exactement la pensée d'Aristote ; et c'est pourquoi il a antérieurement montré que les formes universelles ne naissent ni ne périssent, si ce n'est par accident. Nous avons exposé cela dans le commentaire de son chapitre sur cette science. »

Au § 44, Averroës cite un argument dont se sont beaucoup servi, dit-il, les Motékallim de son époque (les théologiens rationalistes) en faveur de la réalité des universaux : Si nous ne concédons pas l'état de séparation aux universaux, objectent ces théologiens, des gens affirmeront qu'ils ne sont pas véritables, que ce sont des idées fausses, attendu que la vérité, comme on le voit dans le livre de la *Logique*, est ce qui existe dans l'entendement en conformité avec ce qui existe au dehors. Averroës répond dans un beau passage où il explique la faculté abstractive de l'esprit humain : il peut se faire qu'il existe en dehors de l'âme des êtres variés confondus les uns dans les autres, puis que l'entendement les rapproche ou les différencie les uns des autres, réunissant ce qu'ils ont de semblable, séparant ce qu'ils ont de dif-

férent, afin que l'entendement puisse connaître la nature des choses en leur être intime ; or cela ne peut être qualifié de faux. — En somme Averroës devient à peu près nominaliste ; ses prédécesseurs avaient été plutôt idéalistes.

Ces pages, même avec le secours de la traduction espagnole, ne sont pas partout parfaitement claires et restent assez difficiles ; elles n'en constituent pas moins, surtout étant donné qu'une grande partie de l'œuvre du philosophe est perdue dans l'original, un document des plus précieux.

IV

La philosophie arabe passa rapidement dans les ÉCOLES JUIVES ET CHRÉTIENNES (1). Les Juifs traduisirent en hébreu rabbinique les commentaires d'Averroës pendant le XIIIe siècle et la première moitié du XIVe. Durant le XIIIe siècle, Jacob fils de Rabbi Antoli, de Naples, et Moïse ben Tibbon, de Lunel, donnèrent des versions de plusieurs traités. Au XIVe, Calonyme en traduisit d'autres. Samuel ben Tibbon et Juda ben Salomon Cohen, de Tolède, compilèrent des encyclopédies philosophiques qui ne sont guère que des adaptations des œuvres d'Averroës.

(1) Cf. dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, éd. par J. Hastings, notre article *Averroës, Averroïsm.* — Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 3e éd. Paris, 1866.

L'Espagnol Chem Tob ben Joseph ben Falaquera inséra dans ses propres œuvres de longs passages tirés de celles d'Averroës. L'Averroïsme atteignit son zénith dans les écoles juives au milieu du XIVe siècle, et Lévy ben Gerson, de Baniouls, commenta alors Averroës comme celui-ci avait commenté Aristote. L'influence des Juifs sur les études scolastiques dura jusqu'au XVe siècle. A cette époque, nous voyons encore Pic de la Mirandole suivre à Padoue les leçons d'Elias del Medico, le dernier représentant de l'Averroïsme parmi les Juifs.

Avicenne fut connu des latins avant Averroës ; et Renan remarque qu'Albert le Grand s'inspire surtout d'Avicenne, tandis que saint Thomas se modèle sur Averroës. Les premiers traducteurs d'Avicenne furent Dominique Gondisalvus, archevêque de Tolède, et Juan Avendeath, Juif de Séville ; ils travaillèrent sous la direction de Raymond, archevêque de Tolède, entre 1130 et 1150. Les Juifs préparaient l'ouvrage ; les Chrétiens donnaient la forme aux traductions préparées par les Juifs.

Quelques années plus tard, des versions de Kindi et de Farabi furent faites par Gérard de Crémone et Alfred de Morlay. En 1230 Michel Scot, appartenant à la cour de Frédéric de Hohenstaufen, commença à traduire Averroës. Il interpréta principalement les commentaires

sur le traité du *Ciel et du Monde* et sur le traité de l'*Ame*. L'Allemand Hermann, également attaché aux Hohenstaufen, traduisit les commentaires sur la *Morale* et sur la *Poétique* (1240 et 1256). L'empereur Frédéric II, comme après lui Manfred, avait beaucoup de goût pour la civilisation musulmane. En 1240, il posa des questions philosophiques aux savants musulmans. Peu satisfait de leurs réponses, il s'adressa au Khalife almohade Réchîd, pour qu'il transmît les questions à un philosophe alors fort célèbre, Ibn Sabîn de Murcie. Nous avons les réponses de ce savant ; elles sont obscures ou incomplètes à dessein. Les questions portaient sur l'éternité du monde, les catégories, la nature de l'âme, les rapports de la religion et de la foi.

En même temps que la philosophie antique était étudiée d'après l'arabe, les savants chrétiens faisaient aussi des traductions d'après le grec. On s'est demandé quelles œuvres avaient été connues d'abord d'après l'arabe, et lesquelles l'avaient été d'abord par le grec (1). On peut penser que les huit livres de la *Physique* d'Aristote, les dix-neuf livres de l'*Histoire des Animaux*, les traités du *Ciel et du Monde*, des *Plantes* et des *Météores* nous sont venus en premier

(1) Forget, *les Philosophes arabes et la Philosophie scolastique* dans *Compte-rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques*, Bruxelles, 1895.

lieu par l'arabe. Nous avons eu par la même voie des résumés de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, et la première version complète de l'*Ethique*. Quant au traité de l'*Ame* et à la *Métaphysique*, au moins partiellement, elles ont été connues d'abord directement par le grec.

L'aristotélisme et l'averroïsme pénétrant dans le monde chrétien y soulevèrent la même admiration, mais aussi les mêmes objections auxquelles ils avaient donné lieu dans l'islam. Albert le Grand et St Thomas d'Aquin luttèrent contre la philosophie arabe autant qu'ils l'imitèrent. Comme le remarque un dominicain, le Père Berthier (1), aussi bien que Renan, les grands théologiens du moyen âge admirèrent chez Averroës la science, le labeur et l'acuité de l'esprit ; mais ils redoutèrent les conséquences de son système ; ils le louèrent comme commentateur ; ils le condamnèrent comme auteur de propositions impies ou pouvant l'être. Des compositions des artistes médiévaux nous montrent St Thomas assis sur un trône, tenant sous ses pieds Averroës renversé. Saint Thomas a appelé le philosophe arabe « totius philosophiæ destructor », et à côté de cela il a parlé de son génie illustre, ainsi que de celui d'Aristote :

(1) *La Divina Comedia di Dante con commenti secondo la Scolastica*, del P. Gioachino Berthier, dei pred., *L'Inferno*, p. 68.

« eorum præclara ingenia ». Il cite souvent Averroës sous le titre de Commentateur.

Dante a placé Averroës, avec Avicenne, dans la partie de l'enfer où il met les grands génies antiques. Roger Bacon a parlé de lui avec éloge : « La philosophie d'Averroës, longtemps rejetée et réprouvée par les plus célèbres docteurs, obtient aujourd'hui le suffrage unanime des sages : peu à peu sa doctrine, assez digne d'estime en général, bien qu'on puisse la critiquer sur plusieurs points, a été appréciée. »

Les propositions qui ont paru dangereuses ou impies, dans cette doctrine, ont été au moyen âge plusieurs fois condamnées. Le concile provincial de Paris en 1209, Robert de Courson en 1215, Guillaume, évêque de Paris, en 1240, Etienne Tempier, également évêque de Paris en 1270 et 1277, formulèrent différentes condamnations. Les deux dernières furent bientôt ratifiées par les théologiens d'Oxford, que présidait Robert de Kilwardeby, archevêque de Cantorbéry.

Dans la liste des propositions que condamna l'évêque Tempier (1) en 1277, outre l'éternité du monde et la négation de la résurrection, on trouve celles-ci : « Que les discours des théologiens sont fondés sur des fables ; — qu'il y a

(1) Liste reproduite par Renan, *loc. cit.*, p. 273.

des fables et des erreurs dans la loi chrétienne, comme dans les autres ; — que la religion chrétienne nuit à la science ; — que les philosophes sont les seuls sages. » Et de fait cette dernière opinion est bien un peu ce qui résulte de tout l'enseignement scolastique des Arabes.

L'averroïsme eut encore pour grands ennemis : Raymond Lulle, qui, en 1311, demanda au Concile de Vienne la création d'un nouvel ordre militaire pour la destruction de l'islam, la fondation de chaires pour l'étude de l'arabe, la condamnation d'Averroës ; — ces demandes ne furent pas prises en considération, — et le charmant poète et humaniste Pétrarque, qui entreprit de le réfuter.

Quand l'imprimerie parut, on commença à publier les éditions latines des philosophes arabes ; à cette occasion Niphus et Zimara révisèrent les anciennes versions. De nouvelles furent faites d'après l'hébreu. Parmi les traducteurs, on peut citer Jacob Mantino, de Tortosa, un juif médecin de Paul III, Abraham de Balmès, également juif, et le chrétien Giovanni Francesco Burana, de Vérone. Mais ces nouvelles traductions ne devaient pas être bien supérieures aux anciennes. Plusieurs sont fort obscures. On en jugera par quelques lignes tirées d'une *Métaphysique* d'Avicenne imprimée en 1495.

L'ouvrage est joliment imprimé en caractères

gothiques, sur deux colonnes. Il se termine par ces mots : « Finis. Explicit metaphysica Avicenne sive ejus prima philosophia, optime castigata per Reverendum sacre theologie bachalarium fratrem Franciscum de Macerata ordinis minorum, et per excellentissimum artium Doctorem Dominum Antonium Frachantianum Vicentinum, philosophium legentem in gymnasio patavino. Impressa Venetiis per Bernardinum Venetum, expensis viri Jeronymi Duranti. Anno Domini 1495. Die 26 Martii. »

Le premier livre de cette Métaphysique, qui est elle-même une partie d'un ouvrage plus considérable, comprend cinq courts chapitres et traite de l'objet de cette science. Le second livre a pour objet l'être, l'essence et la chose, le nécessaire et le possible, la certitude et la vérité. Voici comment est expliquée l'utilité de la Métaphysique :

« Utilitas igitur hujus scientiæ, cujus modum jam demonstravimus, est profectus certitudinis principiorum scientiarum particularium et certitudo earum quæ sunt eis conjuncta, quid sint, quamvis illa non sint principalia causalia. Est igitur sicut utilitas regentis ad id quod regitur, et sicut ejus cui servit ad servientem. Quam comparation hujus scientiæ ad alias scientias particulares, est sicut comparatio ejus cujus cognitio inquiritur in hac scientia ad id cujus cognitio

inquiritur in aliis scientiis. Sicut. n. hæc scientia est principium sciendi illas, sic scientia hujus est principium certitudinis sciendi illas. » Le style, on le voit, malgré le « castigata » du titre, n'est pas aussi élégant que l'impression.

Voici un autre passage (Livre II, chap. III), relatif à la matière et à la forme. Il s'agit d'expliquer que la matière corporelle n'existe pas en acte sans la forme : « Dicimus nunc quod hæc materia corporalis non potest esse in effectu spoliata a forma, sicut ostendemus in primo. Jam. n. ostendimus quod quicquid est in quo jam est aliquid existens acquisitum in effectu, et est etiam in eo preparatio ad recipiendum aliud, illud est compositum ex materia et forma. Materia vero ultima non est composita ex materia et forma, nec potest esse sine forma. Ipsa n. intellecta absque forma corporali necessario vel haberet situm et locum, etc. »

La Métaphysique d'Avicenne fut encore imprimée en latin, à Venise, 1508, en 2 vol. in-f° (Scotus Impr. Locatellus). Cette édition contient : La *Logique* ; du *Ciel et du Monde* ; de l'*Ame* ; des *Animaux* ; des *Intelligences*, et la *Philosophie première* ou métaphysique. Il y a une autre édition du même recueil, de Venise 1550 ; un abrégé d'Avicenne sur l'*Ame*, *Compendium de anima*, Venise, 1526, édité par les Juntes; une seconde édition du même, 1546. Ce *compen-*

dium a été traduit de l'arabe en latin par Andrée Alpagus, de Bellune ; il est accompagné de commentaires que le traducteur a tirés de l'arabe.

Les éditions latines les plus importantes des œuvres d'Averroës sont celles de Niphus, 1495-1497, et des Juntes, 1553. A titre d'exemple d'une édition latine d'Averroës, citons un passage d'un joli petit volume imprimé à Venise, en 1552, par Nicolas de Bascarinis. C'est un élégant ouvrage précédé d'une belle marque d'imprimeur et orné de lettres initiales qui sont de charmants tableautins. Il forme un recueil abrégé de plusieurs traités traduits de l'arabe, et il est dédié au sénateur Maurocenus, écuyer doré ; la traduction est d'Abraham de Balmes, comme le dit le titre : « Averoys Compendium necessarium ex Lib. Aristotelis de Generatione et Corruptione, de Anima, de Sensu et sensato, de Memoria et reminiscentia, deque Somno et vigilia, conversum ex Arabico in latinum sermonem, ab accuratiss. Interprete Abraham de Balmes, verum, a Blondo Medico solerti rerum exploratore, nuperrime e tenebris productum in lucem. »

Dans ces traités Averroës parle en son nom et explique la doctrine d'Aristote comme dans une leçon ou dans une conférence. Les exposés sont brefs et le style assez clair ; ce sont appa-

remment là des « petits commentaires. » Voici une citation prise au début du commentaire du traité de l'*Ame* : « ...Et dicimus jam declaratum fuerat in primo libro *Physicarum auscultationum*, quod omnia corpora generabilia corruptibilia sunt composita ex materia et forma, et quod neutra eorum sint corpus, licet per earum conjunctionem inveniatur corpus, et declaratum est ibi quod yle [la matière] istorum corporum sit informæ per se et non sit ens in actu, et quod esse quod appropriatur ei sit ei ex parte qua in ejus potentia est recipere formas... Et declaratum est etiam in libro *pery geneseos*, de dispositione istorum simplicium [les quatre éléments] quod ipsa sint elementa reliquorum corporum similarium partium, et quod generatio illorum ex eis sit secundum modum mixtionis et complexionis... Et declaratum est etiam in quarto *Metheororum* quod mixtio vera et complexio in omnibus corporibus similarium partium quæ sunt in aqua fiat per decoctionem, etc. »

La philosophie scolastique des Arabes, après être restée en vogue dans l'Italie du nord jusqu'au XVIe siècle, et avoir soulevé à Padoue les fameuses disputes auxquelles Achillini et Pomponat prirent part, tomba dans le discrédit à l'avènement des méthodes expérimentales modernes. Elle avait occupé l'esprit humain dans

l'Occident latin pendant près de quatre siècles (1).

(1) L'Eglise catholique au moyen âge s'est servie pour l'énoncé et l'exposition de son dogme, des notions et des termes de la scolastique. C'est ce qui explique que de nos jours, et malgré une ambiance assez défavorable, un mouvement néo-scolastique se soit produit dans le monde catholique, mouvement auquel ont pris part plusieurs personnalités du plus haut caractère : S. S. le Pape Léon XIII, S. E. le Cardinal Mercier, M. Gardair, le Cte de Vorges.

CHAPITRE III

LES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHES

Sociétés secrètes. — Les Sabéens. — Les Frères de la Pureté. — Sciences occultes.

On connaît des sociétés secrètes dans le monde musulman, et de très considérables, ayant toutes un caractère philosophique : Les Sabéens, ancienne société religieuse et scientifique, qui s'est prolongée plusieurs siècles à travers l'islam ; — les Frères de la Pureté, intéressante société de philosophes, qui a laissé une encyclopédie ; — les Soufis, mystiques qui ont dû tenir des réunions secrètes ; le lieu de leurs réunions a été désigné chez les poètes sous la métaphore souvent employée de la taverne ; — je ne sais si les gens de l'*ichrâq*, les « illuminés », ont formé une société, mais c'est assez vraisemblable ; — les Karmates et les Ismaëliens, société politique et philosophique puis-

sante, mère de dynasties et de sectes ; — les *horoufi* et les *bektachis*, sociétés de moines sceptiques, que l'on peut rattacher aux Karmates, et qui existent encore de nos jours.

Nous parlerons seulement dans ce chapitre des Sabéens et des Frères de la Pureté, tous deux fort intéressants, et nous y joindrons quelque chose sur les sciences occultes, sujet assez en harmonie avec celui des sociétés secrètes.

Des lecteurs curieux demanderont peut-être si les sociétés secrètes de l'Occident, et notamment la plus célèbre de toutes, la franc-maçonnerie, se rattachent à ces anciennes sociétés de l'Orient. Les documents nous manquent pour répondre, et notre érudition ne va pas jusque-là. Il y a assurément certaines analogies dans les procédés, la psychologie et les symboles ; mais, pour la maçonnerie en particulier, l'influence juive est beaucoup plus apparente dans sa symbolique que chez les sectes dont nous parlons ; il faut, ou qu'elle provienne d'autres sources, ou que ses traditions aient été transmises à travers des milieux juifs ou Kabbalistes qui les auront sensiblement enrichies ou modifiées.

I

Les Sabéens représentent au moyen âge une

survivance du paganisme et le culte des astres (1). Ils admettaient sur la diffusion ou l'émanation de l'esprit divin à travers les planètes, la doctrine générale des néo-platoniciens, et lui donnaient une forme religieuse. Pour eux, l'ensemble du monde était animé. La vie et l'intelligence découlaient d'une cause première, une et inconnaissable, descendaient par degrés dans les sphères célestes qu'elles mettaient en mouvement selon leur ordre, et arrivaient jusqu'au monde sublunaire, c'est-à-dire jusqu'à nous. Les sphères célestes avaient des intelligences et des âmes, intermédiaires entre Dieu et nous. Le but du culte était de se mettre en relation avec ces intelligences astrales, et de remonter par elles vers la divinité.

Les Sabéens, selon Dimichqui (2), avaient élevé différents temples aux planètes ; à chacune d'elles étaient consacrés une forme géométrique, une couleur, des animaux, un jour de la semaine, et chacune était honorée d'une façon particulière. Des idoles, pourvues de certains attributs, les représentaient.

(1) Sur les Sabéens, voir le gros ouvrage de D. Chwolsohn, *die Ssabier und der Ssabismus*, St-Petersbourg, 1856, 2 vol. et un index.

(2) Dimichqui, *Cosmographie*, éd. A. F. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 39-48, chapitre sur les temples des Sabéens.

Tout d'abord, dans ce culte très philosophique, venait le temple de la *Cause première.* Il était de forme ronde, construit en hémisphère, recouvrant la terre à la façon d'une tente. En haut se trouvaient 48 ouvertures, et autant à l'Est et à l'Ouest. Les rayons du soleil levant passaient chaque jour par l'une de ces ouvertures situées à l'Orient ; à midi les rayons solaires passaient par une des ouvertures du haut, et par une de l'Ouest au coucher de l'astre ; chaque jour ils entraient par une ouverture différente. C'était une espèce de méridien, comme on en voit un à l'église St-Sulpice de Paris.

En outre de ce temple de la *Cause première,* il y avait celui de l'*Intelligence première,* ou du *Gouvernement du Monde,* qui était rond aussi, mais sans fenêtres ; celui de la *Forme* où étaient dessinées les images des 10 sphères célestes ; et celui de l'*Ame Universelle,* rond, avec la figure d'un homme à plusieurs têtes, plusieurs mains et plusieurs pieds. La planète *Saturne,* la plus éloignée, avait un temple de forme hexagonale, bâti en pierre noire avec des rideaux noirs. La planète y était représentée par un vieillard Indien de teint sombre, ayant en main une hache. Dans une autre représentation, Saturne tient une corde avec laquelle il tire un seau d'un puits ; — cette image se rencontre dans les talismans. — Ou bien encore il est en bûcheron, ou il

a la figure d'un roi monté sur un éléphant, autour duquel sont des bœufs et des buffles. Toutes ces images étaient sur les murs du temple, en peinture, apparemment, pas en sculpture ; et, au milieu du temple, se trouvait un trône élevé sur 9 degrés ronds. Sur le trône était assise une idole de plomb ou de pierre noire, qui sont les minéraux consacrés à Saturne.

D'après Mas'oudi, les Sabéens prétendaient que la Ka'bah de La Mecque avait été d'abord un temple de Saturne ; mais, malgré la présence de la fameuse pierre noire, il ne paraît pas que cette prétention soit fondée. La secte honorait Saturne en revêtant des ornements noirs, et en lui sacrifiant un taureau âgé, qu'on grillait vif.

Le temple consacré à la planète Jupiter était de forme triangulaire, avec un toit en pyramide ; il était construit en pierres vertes, ou peint en vert, et les tentures en étaient de soie verte. Au milieu se trouvait une idole, assise sur un siège à 8 degrés, faite en étain ou en cette pierre consacrée à la planète. L'idole avait des prêtres qui la servaient continuellement. On prétend qu'on sacrifiait à Jupiter un enfant, et que la mosquée de Damas aurait été naguère un de ses temples.

A Mars étaient affectées la forme carrée pour le temple et la couleur rouge. Aux murailles étaient suspendues différentes espèces d'armes, et, au milieu, l'idole de la planète était assise sur

un trône à sept marches ; elle était en fer, métal de Mars. Cette idole tenait d'une main une épée, et de l'autre, une tête par les cheveux. Les Sabéens fêtaient la planète en ornements rouges souillés de sang, ayant en mains des poignards et des épées nues. Ils lui sacrifiaient, disent les Arabes, un homme roux, dont ils faisaient macérer le corps dans un baquet pendant un an ; après quoi ils séparaient la tête, qui leur servait pour des divinations (1). — Il y a d'autres récits sur cette divination par la tête de la victime ; une accusation analogue aurait été portée contre les Juifs, selon l'historien Josèphe.

Le temple du Soleil était carré, couleur d'or, avec des tentures jaunes ou tissues d'or. Le trône de l'idole avait 6 marches ; la statue était d'or, ornée de perles et d'une couronne royale. Sur les marches se trouvaient des statuettes d'anciens rois, faites de diverses matières. Un dimanche près du solstice d'été, alors que le Soleil est le plus haut sur notre hémisphère, les Sabéens, vêtus de blanc, avec des couronnes sur la tête, venaient fêter l'idole du Soleil. Ils lui amenaient en présent — comme esclave sans doute — la jeune femme qui avait été la mère du bébé sacrifié à la planète Jupiter.

(1) Masoudi a un chapitre curieux sur les temples et les mystères des Sabéens, *les Prairies d'Or*, t. IV, p. 61-71.

Le temple de Vénus était en forme de triangle allongé. La couleur de cette planète était le bleu d'azur ; les murs et les tentures étaient bleus. De belles jeunes filles desservaient le temple, et ne cessaient de jouer de divers instruments et de chanter. Le trône avait cinq marches, l'idole était de cuivre. Un vendredi, quand l'astre était près de sa culmination, les Sabéens vêtus de blanc, tenant en mains des rameaux et des instruments de musique, venaient tourner autour de l'idole. Ils amenaient une femme âgée qu'ils faisaient tourner avec eux ; puis ils apportaient du bois et la brûlaient ; les cendres étaient répandues sur l'idole.

Pour Mercure, le temple était un hexagone inscrit dans un carré. Des figures de jeunes garçons très beaux étaient peintes sur la muraille, lesquelles portaient en mains des rameaux verts et des feuillets inscrits, contenant des chants de louange. Le trône avait quatre marches. Les Sabéens sacrifiaient à Mercure un jeune garçon brun, sachant écrire, après l'avoir préalablement enivré. L'idole était faite de diverses matières, reliées entre elles par de l'argile de Chine ; elle était creuse et à l'intérieur on versait du vif-argent.

Enfin le temple de la Lune était pentagonal ; il était orné d'inscriptions d'or et d'argent. Le trône avait trois marches et l'idole était d'ar-

gent pur. Il y avait un temple de la Lune à Balkh, qui fut changé en un temple du feu Mazdéen, et un à Harran, la principale résidence des Sabéens, qui formait la citadelle de la ville ; celui-là subsista jusqu'à l'invasion des Tartares.

Quoique les sacrifices humains relatés dans ces passages soient invraisemblables, les autres détails sont fort curieux, en particulier la description des idoles des astres. Le philosophe juif Maïmonide paraît avoir vu beaucoup de ces représentations astrologiques (1) ; il y en a des variantes tirées d'autres sources, notamment d'une source persane, le *Dabistan*. Ainsi Saturne, noir comme précédemment, a là une tête de singe, une queue de porc, et une couronne sur la tête ; Jupiter a une tête de vautour ; le Soleil deux têtes couronnées et une queue de dragon ; le symbole de la Lune est un homme couronné montant un bœuf blanc. — Ce qui est dit des ornements rappelle l'emploi des couleurs dans les fêtes de l'église catholique ; les figures géométriques relatives aux astres sont encore employées de nos jours en magie, et les degrés se trouvent dans les vignettes de la franc-maçonnerie.

A côté des planètes, quelques étoiles fixes ont été en honneur aussi dans le monde oriental.

(1) Chwolsohn, *loc. cit.*, II, p. 671.

Dimichqui cite des tribus arabes qui avaient pour divinités particulières les Hyades, Sirius ou Canopus.

II

Les Frères de la Pureté — on dit aussi de la Sincérité, *Fratres sinceri* (1) — sont une société de philosophes qui se forma à Basrah dans la première moitié du IVe siècle de l'hégire. On sait qu'il y avait déjà eu de semblables sociétés auparavant, car le poète aveugle Bacchâr ibn Bord (mort en 167) appartenait à l'une d'elles. Celle des frères de la Pureté avait pour but de répandre les connaissances philosophiques. Ils rédigèrent dans cette intention un assez grand nombre de traités ou épîtres (*risâleh*) — on en a 51 — qui portent sur tout l'ensemble de la philosophie et des sciences. Ces traités forment

(1) Je me demande si l'intention véritable de ce nom n'est pas de traduire le mot grec « philosophe », *ikhwân* correspondant à φιλος et *safâ* à σοφια. Le sens serait les Confrères de la sagesse, ou les sages-confrères. Cette interprétation du mot philosophe était peut-être traditionnelle ; elle s'accorde avec ce que l'on sait de l'existence dans l'antiquité, de sociétés pythagoriciennes, dont le caractère était à demi scientifique et à demi religieux ; et elle pourrait bien être la bonne. L'interprétation ordinaire par « qui aime la sagesse » est donnée par Plutarque.

une encyclopédie pour la vulgarisation de la doctrine néoplatonicienne ; écrits dans un style facile et clair, ils constituent un très précieux document sur l'état de la tradition philosophique grecque au xe siècle de notre ère. Leur succès dans le monde de l'islam fut très grand. Un savant musulman d'Espagne, Maslamah el-Madjriti, c'est-à-dire de Madrid, mort en 395 (1004), les recueillit dans un voyage d'études qu'il fit en Orient, et nous les a conservés. Ils ont été publiés intégralement à Bombay ; on Occident, Dieterici en a édité une partie, et leur a consacré plusieurs études (1).

L'esprit des Frères de la Pureté n'est pas orthodoxe. Il est religieux, mais d'une religion philosophique qui interprète les dogmes, non sans quelque dédain, et tend en somme à les détruire. Il ne paraît pas d'ailleurs que leur succès se soit spécialement appliqué à la partie religieuse de leur œuvre ; il a été dû plutôt à sa partie scientifique.

(1) Dieterici, *die Abhandlungen der Ikhwân es-Safâ in Auswahl*, Leipzig, 1883-1886. *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.*, 1re partie, le Macrocosme, Leipzig, 1876 ; 2e partie, le Microcosme, Leipzig, 1879. Cf. notre *Avicenne*, p. 117, n. ; Brockelmann, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, 213-214. Il y a une traduction des traités en hindoustani, par Maulwi Ali, qui a été éditée à Calcutta en 1888, et à Londres en 1861. L'éd. de Bombay est de 1303-1306.

Voici un passage tiré d'une de leurs épîtres sur la physique, qui donnera une idée de la composition de leur œuvre et de leur manière. On verra que sur un grand nombre de chapitres, ils suivent Aristote ; ils s'en écartent ensuite en métaphysique et en mystique, pour s'attacher à Platon et à la tradition pythagoricienne.

« Sachez, disent-ils (p. 37), que tout art ou toute science a ses adeptes, et que ceux-ci ont des principes qui leur sont communs, et dont ils discutent les conséquences. Ils en reviennent toujours à ces principes pour comparer ce en quoi ils diffèrent. » C'est là l'idée des sciences déductives. « La spéculation sur les sciences physiques, continuent-ils, est une partie de l'art de nos honorables Frères, auxquels Dieu veuille donner son esprit ! Les objets de la physique sont les corps et leurs accidents, tant nécessaires que passagers. Nous avons déjà composé sur ces sciences plusieurs traités. Le premier est celui où nous avons parlé de la matière et de la forme, du mouvement, du lieu et du temps, cinq choses qui renferment tous les corps. Dans le traité du sens et du sensible, nous avons parlé succinctement des choses (qualités ou accidents) qui surviennent aux corps. Le traité suivant est celui où nous avons pris pour sujet les cieux et le monde. Nous y avons exposé l'agencement des sphères, la grandeur de leurs diamètres, la

vitesse de leurs révolutions, la dimension des étoiles, leurs mouvements et les signes du zodiaque. Après cela vient le traité qui a pour sujet la génération et la corruption, et les quatre éléments qui sont sous la sphère de la lune, à savoir : le feu, l'air, l'eau et la terre ; nous avons expliqué comment ils se mêlent les uns aux autres, et comment la production des êtres en résulte. Le quatrième traité (ce devrait être le cinquième) est sur l'atmosphère et les changements qui y surviennent. Le cinquième est consacré aux minéraux et à leurs essences. Nous avons dit comment ils se produisent dans le sein de la terre, dans les cavernes des montagnes ou dans la profondeur des mers. Ensuite vient l'épître où nous avons parlé des plantes, décrit leurs genres et leurs espèces, avec leurs propriétés utiles ou nuisibles. Dans le septième traité, nous avons parlé succinctement des genres et des espèces des animaux et de leurs différents caractères... » Le rédacteur rappelle ensuite des épîtres qui ont été consacrées à l'arithmétique et à la géométrie, puis il ajoute :

« Les anciens philosophes ont traité ces sujets et ont consigné leur doctrine dans des livres qui se trouvent entre les mains du public ; mais comme ces ouvrages sont longs, et qu'ils ont été traduits de langue en langue par des interprètes qui n'en comprenaient pas toujours le sens, il

est difficile au spéculateur de retrouver la pensée des anciens dans ces livres, et les chercheurs ont peine à y découvrir les idées essentielles. C'est la raison qui nous a porté à composer ces traités ; nous les avons rédigés en une forme abrégée, à la manière d'introduction ou de prolégomènes, pour faciliter aux étudiants l'intelligence de ces anciens ouvrages et pour aider les commençants. »

En tout ceci, il ne paraît donc s'agir que d'une vulgarisation de l'œuvre d'Aristote. Cependant, dans la façon dont nos encyclopédistes parlent de la nature, nous allons tout de suite voir se glisser des conceptions qui caractérisent le néoplatonisme :

« De la matière physique (p. 43)... La nature n'est autre chose qu'une des facultés de l'Ame universelle des sphères, qui se propage dans tous les corps situés sous la sphère de la Lune, en partant de la sphère de l'Ether, et qui pénètre jusqu'au centre du monde... Les corps qui sont sous la sphère de la Lune sont de deux espèces : simples ou composés. Il y a quatre corps simples : le feu, l'air, l'eau et la terre, et trois genres de corps composés : minéraux, végétaux et animaux ; et cette faculté, je veux dire la nature, est répandue dans tous, comme la clarté est répandue dans l'air ; elle les fait mouvoir ou reposer, les gouverne, les achève

et fait parvenir chacun d'eux au terme où il tend, selon ce qui lui convient... »

Et ici la doctrine s'accentue davantage encore dans le sens néopythagoricien : « Cette âme universelle est l'esprit du monde, ainsi que nous l'avons exposé dans l'épître où nous avons dit que le monde est comme un grand homme : la nature est l'acte de cet esprit universel ; les quatre éléments sont la matière qui lui sert d'appui ; les sphères et les étoiles sont comme ses outils (ses organes) ; et les minéraux, les plantes, les bêtes sont ce qu'il fait mouvoir... » Par des considérations du même genre, les auteurs expliquent la permanence de l'espèce, s'opposant au caractère transitoire et éphémère de l'individu : « Les espèces et les genres sont gardés et définis ; leurs formes sont dans la matière ; mais les individus sont dans un écoulement perpétuel ; ils ne sont ni définis, ni gardés. La raison de la conservation des formes, des genres et des espèces dans la matière, est la fixité de leurs causes célestes, car leur cause efficiente est l'âme universelle des sphères, au lieu que les changements et le flux continuel des individus tient à la variabilité de leurs causes. » Dans cette philosophie l'âme universelle est le premier moteur ; c'est elle qui meut la sphère extérieure ou sphère des étoiles fixes, pour lui faire accomplir le mouvement diurne.

Les traités des Frères de la Pureté contiennent des essais d'explication des grands phénomènes naturels : marées, tremblements de terre, éclipses. Celles qu'ils donnent pour les éclipses sont justes. Ils ont aussi une page sur une question célèbre en scolastique, celle du vide. Les Frères de la Pureté sont contre le vide, et ils consacrent un article à prouver qu' « il n'y a en dehors du monde ni plein ni vide » (p. 100). Beaucoup de philosophes, disent-ils, ont pensé qu'au delà de la sphère extérieure, il y a un autre corps ou un vide sans fin ; mais ces deux opinions sont erronées. On peut faire la preuve rationnelle que le vide ne se trouve ni en dehors du monde ni à l'intérieur. — Cette preuve nous semblerait aujourd'hui bien factice. Elle consiste à dire que le vide est un lieu, et que le lieu étant une qualité des corps, ne peut se trouver que dans les corps. Quant à la preuve qu'il n'y a pas de corps au delà de la sphère externe, nos philosophes ne la demandent pas à la raison, mais à l'observation. C'est, selon eux, à ceux qui affirment ce corps à nous en faire voir l'existence. Les partisans de ce corps disent que l'imagination les force à le supposer. Les Frères de la Pureté répondent que « l'imagination (*wahm*) est une faculté qui peut également bien se représenter ce qui est réel et ce qui ne l'est pas, et qu'on ne peut porter de jugement sur la réa-

lité de ses représentations, qu'après qu'on a eu le témoignage d'une des facultés sensibles ».

On trouve chez ces philosophes ce goût des nombres et cette habitude d'envisager les choses sous leur aspect numérique, que l'on attribue à la tradition pythagoricienne. C'est d'ailleurs ce qu'ils font eux-mêmes dans une épître intitulée : « les choses de l'âme, *en-nefsânieh* ».

« Pythagore, disent-ils (page 437), est le premier qui ait parlé de la nature des nombres : la nature des êtres, a-t-il enseigné, est en rapport avec celle des nombres. Quiconque connaît la nature des nombres, leurs espèces, leurs genres, leurs propriétés, peut connaître la quantité des espèces des êtres et de leurs genres » (p. 441). Il y a deux espèces d'êtres, ni plus ni moins : les généraux et les particuliers. Les généraux se divisent en 9 ordres ou rangs fixes, qui sont comme les 9 nombres. L'unité est le Créateur, un, simple, éternel, permanent ; après vient l'intelligence ou intellect, qui est de 2 sortes : innée ou acquise. Puis vient l'âme avec ses 3 espèces : végétale, animale et raisonnable. Chaque chose est toujours divisible en un nombre d'espèces qui est le même que le nombre de son rang. Au quatrième rang est la matière, divisible en 4 genres : matière des arts, matière physique, matière du tout, et matière première. Au cinquième rang, la na-

ture ; elle a 5 genres : la nature céleste et les quatre éléments qui sont sous la sphère de la lune. Au sixième, le corps, avec ses 6 directions : le haut, le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. La sphère est septième avec ses 7 planètes ; les éléments sont huitièmes avec leurs 8 qualités ; c'est en réalité quatre qualités combinées deux par deux : la terre est froide et sèche ; l'eau froide et humide ; l'air, chaud et humide ; le feu, chaud et sec. Au 9e rang se placent les êtres : minéraux, végétaux et animaux, et il y a trois divisions pour chaque règne.

D'après une théorie plus populaire et répandue aussi chez nous, les choses sont classées suivant qu'elles se groupent par deux, trois, quatre, etc. (p. 437). Les choses qui se groupent par 2 sont par exemple : la matière et la forme, la substance et l'accident, la cause et le causé, le simple et le composé, en général une qualité et son contraire. Celles qui se groupent par 3 sont : les trois dimensions, les trois grandeurs géométriques, la ligne, le plan et le volume ; les trois moments du temps : le passé, le présent et l'avenir ; en métaphysique le possible, l'impossible et le nécessaire ; les trois ordres de sciences : géométrique, physique et théologique, et en général les choses qui ont deux extrémités et un milieu. Celles qui vont par 4 sont les natures physi-

ques : le chaud, le froid, le sec et l'humide ; les éléments, les humeurs, les saisons, les directions cardinales, les vents, les ordres de numération : unités, dizaines, centaines et milliers, car l'ancien système de numération grecque n'envisageait pas d'ordre supérieur au millier. Avec 5, on a les cinq planètes, les cinq genres d'animaux, les cinq parties des végétaux, les cinq rapports dont la consonance est la plus belle en musique, etc. Le traité poursuit cette énumération jusqu'à 10.

Nous disions que les Frères de la Pureté étaient très libres en religion. Voici un exemple assez topique de leur manière de philosopher en cette matière. Il s'agit d'interpréter le dogme de la résurrection. Leur interprétation est originale, mais équivaut en fait à une négation pure et simple du dogme : « De la façon dont on doit entendre la résurrection (p. 112). — Sache que la sphère tournera tant que l'âme universelle lui restera liée, et lorsque cette âme s'en séparera, aura lieu la grande résurrection. En effet, le mot résurrection (*qiyâmah*) est dérivé de subsistance (*qiyâm*) ; et lorsque l'âme quitte le corps, elle subsiste par son essence ; et c'est en cela que consiste la résurrection comme a dit le prophète : « Celui qui est mort, sa résurrection subsiste. » Il a voulu seulement entendre par là la subsistance de l'âme, non du corps ; car le corps ne

subsiste pas dans la mort ; au contraire, il tombe d'une chute après laquelle il ne se relève plus, à moins que l'âme ne lui soit rendue. Il y a donc deux résurrections : la petite résurrection qui est la séparation de l'âme particulière du corps humain », c'est-à-dire notre mort, « et la grande, qui est la séparation de l'âme universelle d'avec le monde » ; c'est la mort de l'univers. — L'idée est belle de confondre la résurrection avec la mort même, parce que l'âme, libérée du corps, y affirme sa subsistance, et de mettre en parallèle notre mort particulière avec la mort du tout, c'est-à-dire avec le début de la vie purement intellectuelle et animique de l'univers.

Les Frères de la Pureté ont constitué une véritable société secrète, comme l'expliquent, non sans quelque réserve et d'une manière encore symbolique, deux de leurs traités, les nos 43 et 44, où il est parlé de leur foi et de leur organisation (1) :

« Sache que nous sommes la société des Frères de la Pureté, sincères, purs, généreux ; que nous avons été autrefois dans la Caverne de notre Père ; puis les temps ont changé, les périodes ont été révolues, et est venu le temps de la promesse. Nous nous sommes réveillés après que

(1) Dieterici, *Abhandlungen*, etc., p. 594, 596, 609.

les Dormants eurent achevé leur tour, et nous nous sommes rassemblés selon la promesse, après avoir été dispersés dans le pays, dans le royaume du grand Maître de la loi (*nâmous*). Et nous avons vu notre ville spirituelle, élevée en l'air, d'où nos parents et leurs descendants avaient été chassés pour s'être laissé décevoir par leur ennemi, Iblîs le maudit, qui leur avait dit : Je vous montrerai l'arbre de la vie, et un royaume qui ne périt pas. »

Et plus loin : « Ainsi ont jugé bon nos frères excellents, généreux, de s'aider les uns les autres pour le bien de la religion et la recherche de leur subsistance », sachant que s'ils usent leurs corps pour l'avantage de la religion et pour le bien de leurs frères, leurs âmes monteront au royaume des cieux. — « Sache que nos frères doivent avoir en toute ville où ils se trouvent un endroit particulier pour se réunir en des temps fixés, particulièrement au lever de chaque étoile annonciatrice de pluie (*naou*), endroit où personne d'autre qu'eux ne pourra entrer. Là ils rappelleront leurs sciences et s'entretiendront ensemble de leurs secrets. »

Ces sciences dont ils traitent dans leurs assemblées sont celles de l'âme, de l'intelligence, des sens et des livres révélés, c'est-à-dire la philosophie antique et les sciences mathématiques, physiques et religieuses. Ils ne doivent en négli-

ger aucune, mais les étudier toutes synthétiquement : « En général nos frères ne doivent médire d'aucune science, mépriser aucun livre des Sages, haïr aucune croyance, car notre système et notre croyance dépassent toutes les croyances et réunissent toutes les sciences. »

Les traités contiennent des conseils pour la réception de nouveaux frères, et pour l'assistance qu'ils se doivent entre eux : « Partout où sont nos frères, si l'un d'eux veut recevoir un ami nouveau ou un frère aspirant, il doit d'abord s'informer de sa situation, connaître sa vie, éprouver ses mœurs, et le questionner sur sa croyance et sur sa foi », car les hommes ont bien des caractères différents, et ceux qui sortent d'un juste tempérament ne pourraient convenir. Le frère savant et pauvre et le frère riche et ignorant ne doivent pas se mépriser réciproquement, mais s'aider l'un l'autre comme la main et le pied qui travaillent ensemble pour le corps.

Il y a divers degrés dans l'ordre. Ces degrés sont expliqués d'une façon qui semble plus symbolique que réelle. Le premier est celui de maître des métiers, qui exige qu'on ait 15 ans au moins ; il correspond à la faculté intellectuelle. Le second est celui de chefs gouverneurs ; ils sont les pasteurs des frères, et chargés d'exercer envers eux les œuvres de miséricorde ; ils doivent

avoir 30 ans au moins. Ce degré correspond à la faculté philosophique. Le troisième degré est celui des rois et des sultans ; ils sont chargés de repousser la révolte, de combattre la désobéissance, de corriger avec calme et douceur ; ils représentent la puissance législative, et doivent avoir au moins 40 ans. Il y a un degré suprême, appelé degré royal (se rapportant au monde du Royaume) auquel on peut atteindre après 50 ans. C'est une sorte d'état de vision ou de révélation, comme celui qu'on atteint par la mort. Il y est fait allusion dans différentes paroles du Coran, d'Abraham, de Joseph, de Jésus, de Socrate, de Pythagore. La parole prêtée à Jésus est : « Lorsque j'aurai quitté ce temple (le corps), je me tiendrai dans l'air à la droite du trône de mon père et de votre père, et j'intercéderai pour vous. Allez donc dans les royaumes jusqu'à leurs extrémités et appelez à Dieu les nations. » La phrase attribuée à Pythagore est dite prise à la fin de l'*Epître dorée* : « Si tu accomplis ce que je te recommande, lorsque tu seras séparé de ton corps, tu subsisteras dans l'air, ne devant plus retourner à l'humanité, ni subir de nouveau la mort. » C'est en effet la dernière sentence des *Vers dorés*.

III

Nous parlerons maintenant un peu des SCIENCES OCCULTES, qui se trouvent en rapport avec la philosophie hellénisante, avec le gnosticisme et le néo-platonisme, plus qu'avec toute autre branche des littératures orientales. Même si on ne leur attribue aucune valeur absolue, elles n'en représentent pas moins une disposition de l'esprit humain, à laquelle les auteurs font de fréquentes allusions, et qu'il faut connaître ; et, dans le détail, elles donnent lieu à une quantité de petits problèmes d'érudition, amusants et difficiles. On sait d'ailleurs qu'elles jouissent en ce moment même d'une recrudescence de vogue parmi nous. Parlons d'abord de l'ASTROLOGIE.

A l'origine, chez les Grecs, la science astronomique sérieuse s'appela d'abord *Astronomie* comme de nos jours ; puis Platon et Aristote l'appelèrent *Astrologie*, voulant dire par là étude ou discours rationnel (λόγος) sur les astres. Mais ce mot fut bientôt pris en mauvaise part, et appliqué de préférence aux superstitions. Il fut alors abandonné par les savants sérieux successeurs d'Aristote, et ceux-ci appelèrent leur science simplement *Mathématique*. Les deux plus grands astronomes grecs Hipparque et Ptolémée donnèrent à leurs œuvres le titre de Mathématiques ; *Syntaxe mathématique*

chez Ptolémée. Ensuite le premier nom d'Astronomie revint en honneur ; il fut appliqué aux travaux des savants, et celui d'astrologie fut abandonné aux amateurs de superstitions. Il en est encore ainsi aujourd'hui (1).

L'astrologie, ou la croyance à l'influence des astres sur notre destinée, ne se présentait pas autrefois comme absurde. On attribuait à la Lune un grand nombre d'influences diverses que, vu l'imperfection des méthodes mathématiques et expérimentales, il était difficile de vérifier ; mais l'hypothèse que de telles influences avaient lieu n'était pas déraisonnable en soi. La réalité de l'une d'elles a été établie au XVIIe siècle d'une façon éclatante par Newton : c'est celle de la Lune sur les marées. Le problème des marées était posé depuis l'antiquité. Mas'oudi, au Xe siècle, l'énonce expressément : « On ne sait pas, dit-il (2), si la marée est due à l'action du Soleil, ou si elle dépend des phases de la Lune, la croissance de cet astre provoquant le flux, et sa décroissance le reflux. » La même question est indiquée de façon pittoresque par Brunetto Latini, le maître de Dante, dans son livre du *Trésor*. Ces vieux penseurs n'avaient point l'idée nette de l'attraction ; pour eux la

(1) Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'Astronomie ancienne*, Paris, 1893, au début.

(2) Le *Livre de l'Avertissement*, p. 104.

marée aurait pu être due à une sorte de sympathie ou d'équilibre entre les états de la terre et ceux de la Lune. C'est encore chez nous aujourd'hui de cette manière un peu vague que l'on conçoit l'influence des taches du soleil sur les pluies terrestres, les périodes pluvieuses et sèches synchronisant avec les périodes de plus ou moins grande activité des taches.

Soupçonnant l'influence de la Lune sur la mer, on croyait anciennement pouvoir l'admettre aussi sur les êtres vivants, plantes, hommes et animaux. « Lorsque la Lune croît, dit Mas'oudi au même lieu, la force des êtres augmente ; les principes chauds et humides dominent en eux ; leur vie devient plus intense et ils grandissent. Les humeurs qui sont à l'intérieur du corps, comme le sang, le flegme, etc., paraissent à ces époques hors des veines, sur la peau, qui gagne en fraîcheur, en moiteur et en beauté. Lorsque la Lune décroît, les mêmes êtres s'affaiblissent... La même influence, dit-il encore, provoque la croissance des arbres, des légumes, des fruits, des fleurs et de toutes sortes de plantes ; et il y a encore d'autres effets que les agriculteurs connaissent. » Mais les remarques contenues dans ces passages constituent des questions légitimement posées, qui relèvent des sciences naturelles et non de la superstition.

Il en est autrement lorsqu'on prétend que les

astres influent d'une manière nécessaire et fatale sur notre caractère et sur notre destinée, en sorte que nos vies dépendent principalement de ces agents célestes, et que le cours et les événements en peuvent même être prévus d'avance au moyen des horoscopes. Il y a là, au point de vue de la doctrine religieuse, une double erreur : l'une le fatalisme, l'autre qui, donnant aux astres un véritable pouvoir divin, en fait des espèces de dieux, comme nous l'avons vu chez les Sabéens, et confine au polythéisme et à l'idolâtrie. Ces divers degrés entre la simple croyance à l'influence physique des astres et la croyance à leur divinité ont été parcourus et représentés au moyen âge et à l'époque antique.

Voici un exemple de la croyance à l'influence des planètes sur les caractères et les talents ; c'est encore tiré de Mas'oudi (*les Prairies d'Or*, VI, 382) : « Plusieurs de ceux qui s'occupent d'astronomie et d'astrologie judiciaire, dit-il, prétendent que l'amour est soumis à l'influence de trois planètes : Saturne, Mercure et Vénus. » Saturne est une planète triste et mélancolique ; « il fait naître le chagrin, l'inquiétude, les tentations, la folie ; Mercure inspire la poésie, l'éloquence, les discours propres à aplanir les difficultés de l'amour et à renverser ses barrières ; Vénus, l'amitié, la douceur, la tendresse et le reste. » Ainsi si l'on naît à un moment où Mer-

cure est bien placé dans la sphère céleste, c'est-à-dire en marche droite et près de sa culmination, on aura du talent pour la poésie amoureuse, pour les épîtres et les madrigaux ; si cette planète est à l'autre bout de sa course et en marche rétrograde, nous n'aurons ni éloquence, ni talent, son influence ne se faisant pas sentir. Si Saturne est près de son point culminant, nous aurons un tempérament peu sensible à l'amour, ou bien notre amour sera mélancolique, et sans doute malheureux. Et ainsi de suite ; c'est l'astrologie traditionnelle.

Quant à la construction des horoscopes, elle constitue un problème scientifique sérieux. Elle consiste à rétablir la position des astres à une date et à une heure données, généralement celles de la naissance de la personne dont on s'occupe. Ce problème se résout à l'aide des tables. Ce n'est que dans le développement des prétendus effets découlant de la situation relative des astres que gît la superstition.

L'usage des TALISMANS a été à toute époque très répandu dans l'islam (1), bien que la pure

(1) Voir nos articles : *Talismans et conjurations arabes*, dans le *Journal Asiatique*, mai-juin 1907, p. 529-537 ; *Charms and Amulets* (*Muhammadan*) dans *Encyclopœdia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, t. I, Edimbourgh, 1908. — E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

théologie y soit contraire. La construction des talismans constitue une espèce de science, assez difficile paraît-il. Les Arabes regardent comme premier auteur de cette science la prophétesse 'Anâk, fille d'Adam. Salomon en fut une des autorités. Les anciens prêtres égyptiens et les Berbères furent aussi très versés dans l'art talismanique. En fait, c'est surtout par comparaison avec les documents analogues juifs ou rabbiniques, ou avec quelques pièces de l'époque antique, que les documents arabes doivent être étudiés.

Il y a plusieurs ouvrages dans la littérature arabe sur ce sujet. L'un est de Maslamah de Madrid (m. 1007), le collectionneur des traités des Frères de la Pureté ; un autre est d'Ibn Wahchiyah, l'auteur bien connu de l'*Agriculture Nabatéenne.* Des amulettes conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris sont attribuées, sans raison sérieuse évidemment, au fameux théologien Gazali. L'auteur le plus populaire en ce genre est Muhyi ed-Dîn el-Bouni. C'était un savant de Bône, mort en 622 (1225). On lui doit des livres tels que le *sirr el-hikam,* le secret des sciences, sur la kabbale et la divination, des opuscules sur les vertus de la *basmalah* (la formule Au nom de Dieu...), sur celles des noms divins et des lettres de l'alphabet. Il est aussi parlé dans ces traités de la construction des

carrés magiques, des lettres à lunettes et d'autres signes talismaniques. Les ouvrages de ce savant sont encore très répandus aujourd'hui en Afrique et en Orient, et ce sont ceux dont se servent le plus les amateurs de magie et les constructeurs professionnels d'amulettes.

On rencontre dans les talismans une assez grande variété de signes, de genres assez disparates et d'origine très diverse. L'étude de ces signes est délicate et présente un certain intérêt. Nous énumérerons les principaux :

Les noms d'Anges. Dans le système gnostique, une quantité d'Eons ou d'Anges présidant aux forces de la nature, à la vie et aux facultés de l'homme, furent imaginés et classés hiérarchiquement. Ces anges reçurent des noms. Saint Irénée nous dit que Basilide donna des noms aux anges habitant les différents cieux, et nous avons aussi les noms des Eons dans le système de Valentin. Ce sont des termes bizarres, peut-être déformés de noms connus, par quelque procédé de « cryptoglottie ». Matter, naguère, essaya en vain de les expliquer. Dans un traité arabe attribué à Andahriuch (ailleurs Andhroun, peut-être André), on trouve les noms d'anges présidant à chacun des jours de la semaine ; il y en a sept pour chaque jour ; ils sont appelés *'ifrît*, comme dans les *Mille et une Nuits*.

Les sept ifrît du jour et de la nuit du Sabbat

se nomment : Yachenkour, Chauchahr, Andjélouch, Kalîlouch, Balfiouch, Madhiouch et Cherdouch ; ceux du dimanche sont : Hendaouch, Bâriq, Chefdjâ, Markiouch, 'Ardiouch, Alich et Sâïq. — Parfois ces noms sont des doublets comme Gog et Magog dans la Bible, Hârout et Mârout dans les légendes arabes. Ainsi, parmi les termes employés pour évoquer les grands esprits, figurent des noms comme : Talîkh et Ilîkh, Hîb et Hoyoub, Kaïtar et Maïtar, Kintach et Yakintach.

Au-dessus des anges dont nous venons de parler se trouvent les grands anges gouverneurs des planètes ; ils ont des noms d'apparence théophore : 'Atâtîl, ange du Soleil ; Bitâîl, de Vénus ; Chamkhîaîl, de Saturne. Métatron, ange de considérable importance, est attribué tantôt à Jupiter et tantôt à Mercure ; on le retrouve dans le *Zohar*, où il assume presque le rôle de démiurge.

Toutefois les grands archanges vraiment populaires de l'islamisme ne sont pas ceux-là ; c'est Gabriel, Michel, 'Azrâîl et Isrâfîl, les deux premiers bien connus du monde chrétien. Gabriel ou Djibrîl préside aux armées et aux vents ; il fut le messager de l'Annonciation et le transmetteur de la révélation coranique. Michel préside à la pluie et aux plantes. 'Azrâîl (Azrael) est l'ange de la mort. Isrâfîl règne sur ces trois

archanges, et, siégeant près du trône de Dieu, il tient en mains la trompette du jugement.

Les noms divins. Les théologiens et les mystiques donnent à Dieu différents noms exprimant ses qualités, ou, selon l'esprit du système gnostique, développant ses hypostases. C'est par exemple : le Grand, le Bon, le Miséricordieux, le Savant, le Sage, le Subtil, le Bienfaisant, le Manifeste. La tradition islamique compte 99 de ces noms. Un centième appelé « le grand nom de Dieu », qui possède un pouvoir magique absolu, et donne à celui qui le prononce l'autorité sur toutes choses, est ineffable et demeure inconnu aux hommes. Beaucoup d'auteurs religieux arabes ont écrit sur les noms de Dieu.

Divers êtres mythiques. On rencontre dans les talismans les noms de certains êtres ou groupes d'êtres légendaires ; tels ceux de Gog et de Magog, des anges déchus Hârout et Mârout, des Sept Dormants et de leur chien. Ces derniers sont mentionnés dans le Coran qui les appelle « les Compagnons de la Caverne. » Ce sont sept jeunes gens qui avaient fui la persécution de Décius, et s'étaient réfugiés dans une caverne près d'Ephèse ou près de Korrah ; ils s'y endormirent et ne se réveillèrent que 200 ans plus tard, sous le règne de Théodose le Jeune. Cette légende, très populaire en Orient, se retrouve chez les Juifs, les Musulmans et les Chrétiens.

Il est à croire que l'origine première en est astronomique, et que les sept dormants ne sont autre chose que les sept astres sédentaires, la Grande Ourse, leur chien Rakîm ou Kitmir étant l'étoile polaire.

Des lettres cabbalistiques. L'emploi d'alphabets cryptographiques est fréquent chez les cabbalistes, les constructeurs d'amulettes, et même chez les vrais savants, tant Juifs qu'Arabes. Ces alphabets sont souvent des déformations ou des ornementations d'alphabets connus, hébreux, coufiques ou autres. Ibn el-Wahchîya en a donné un grand nombre dans son livre *Chauk el-Mustahâm*. Les petits ronds qui fleurissent quelquefois les jambages des lettres hébraïques s'appellent « lunettes » ou « couronnes » ; ils augmentent, paraît-il, l'efficacité des caractères, et le *Sepher Yetsira*, l'ouvrage de cabbale bien connu, recommande aux constructeurs d'amulettes de ne jamais employer les lettres sans leurs couronnes.

On trouve encore dans les talismans : les carrés magiques, dont nous avons déjà parlé ; on a même essayé des triangles magiques — le sceau de Salomon, hexagone formé de deux triangles croisés, — des signes astronomiques, signes des planètes, signes du zodiaque, — des signes de géomancie, — certaines figures d'hommes et d'animaux. Celles-ci sont peu employées dans les

talismans du nord de l'Afrique, où la prohibition émise par l'islam contre la représentation des êtres vivants est respectée ; mais elles paraissent en abondance sur les objets, miroirs, coupes et sceaux magiques, dépendant de l'art persan. Une figure assez remarquable représente un homme qui tire de l'eau d'un puits. — Le symbole si connu dit « main de Fatmah », que tous les bijoutiers vendent chez nous comme porte-bonheur, est en relation avec le chiisme. Les chiites s'en servent comme d'enseigne, en le plaçant au bout de la hampe de leurs étendards. On l'explique en disant que les cinq doigts de la main représentent les cinq personnages sacrés de leur secte : Mahomet, 'Ali, Fâtimah, Hasan et Hoséïn, les fils d''Ali. Mais le symbole doit être beaucoup plus ancien que l'islamisme. Peut-être a-t-il une signification solaire ; les rayons du soleil sont comparés à des doigts dans la littérature hindoue.

Parmi les procédés de divination, je citerai la GÉOMANCIE. J'ai eu l'occasion de m'en occuper récemment en publiant un mémoire inachevé de Paul Tannery sur ce sujet (1). La géomancie a ceci d'intéressant qu'elle a été très répandue au

(1) Le *Rabolion*, dans les *Mémoires Scientifiques* de Paul Tannery, publiés par J.-L. Heiberg et Zeuthen, t. IV, Paris, 1920.

moyen âge et qu'on a beaucoup écrit sur elle dans différentes nations. Il y a une quantité de traités de géomancie en arabe ; il y en a d'autres en grec, en latin et dans les langues romanes. On a donc là un ensemble très favorable à une étude de philologie comparée. C'est pourquoi des savants comme Meyer et P. Tannery n'ont pas dédaigné de s'intéresser à cette superstition.

En lui-même, le procédé de la géomancie n'offre rien de bien remarquable. Il consiste à tracer sur le sable quatre lignes de points. On efface au hasard un certain nombre de ces points, et il reste des figures formées de points superposés, un par un ou deux par deux. Ainsi ⁝ ⁝ ⁝, ou encore ⁝ ⁝ ⁝ ⁝ Il y a 16 de ces figures, qui sont les différents arrangements de points simples ou de points doubles superposés sur quatre lignes. Chacune a un nom et une vertu ou signification. Les unes sont heureuses, les autres néfastes. On les groupe trois par trois ou quatre par quatre, et leur sens peut varier selon les figures voisines ou la position qu'elles occupent dans le groupement.

Le procédé a beaucoup d'analogie avec celui de la cartomancie ; mais les signes sont moins nombreux : 16 signes seulement contre 78 dans le grand tarot. Chaque carte a aussi sa valeur en principe ; elles sont disposées par le hasard,

comme les signes de la géomancie ; et l'effet de chaque carte, ou surtout de la principale, qui représente le consultant, est confirmé ou infirmé suivant les autres cartes dont elle est accompagnée.

Au total on tire de là la réponse à une question: sur l'issue d'une entreprise, sur l'opportunité d'un voyage, sur des récoltes futures, sur une affaire, sur un mariage. On emploie aussi les figures favorables comme talismans contre les accidents ou les maladies, et l'on a recours encore à la géomancie dans les cas où les occultistes modernes font usage de la baguette divinatoire : pour rechercher une source et en connaître la profondeur, ou pour la découverte d'un trésor.

Il ne manque naturellement pas d'anecdotes prétendant que des prédictions faites par la géomancie se sont réalisées, de même qu'il y en a pour les cartes ; on en lit deux ou trois assez jolies dans le *Mostatraf*. Mais les auteurs arabes les plus sérieux attribuent ces rencontres au hasard. Toutefois Ibn Khaldoun, dont le jugement est si original et si pénétrant sur tant de sujets, a en celui-ci une opinion particulière : il ne croit pas à la valeur absolue des signes ; mais il admet que certaines personnes, en les contemplant, peuvent s'abstraire des conditions physiques ordinaires et entrer dans une sorte d'état psychique où elles se trouvent en commu-

nication avec l'au-delà. La même explication pourrait s'appliquer à la divination par le marc de café, la carafe ou les remous de l'eau chaude.

En tout cas la doctrine musulmane orthodoxe est, comme celle du christianisme, que l'avenir nous échappe ; nous ne pouvons pas le connaître, et les divers procédés qu'on y emploie ne sont que superstitions vaines. Un poète arabe, Mobarrad, a dit (1) : « L'homme ne saurait connaître la nuit ce qui lui arrivera le lendemain au jour ; tous les pronostics ne sont que mensonge. Les présages, la divination, les augures, tout cela n'est que choses extravagantes ; l'avenir est enveloppé d'un voile impénétrable. »

Nous terminerons cet article par deux exemples de CONJURATIONS. L'une a pour objet l'envoûtement d'une personne dont on désire la perte. L'envoûtement est une pratique de haute-magie répandue dans toutes les nations. El-Bouni a rapporté une tradition d'après laquelle Mahomet aurait été envoûté par les filles du juif Lobéïd : « Elles avaient fait une petite figure du Prophète, en cire, et l'avaient percée d'un grand nombre d'aiguilles » ; c'est à ce propos qu'aurait été révélée la sourate de l'Aube. — Voici le procédé recommandé pour l'envoûtement par un magicien arabe :

(1) Le *Mostatraf*, trad. G. Rat, t. I, p. 181.

On dessine sur un feuillet une figure humaine au nom de la personne que l'on a en vue et au nom de sa mère. On écrit ces noms sur la poitrine. On prend ensuite une aiguille de fer, et l'on écrit la conjuration avec du safran. La conjuration consiste dans un passage du Coran (ch. LXXII, v^ts^ 1-4). On cloue la figure sur le mur, la tête en bas ; on l'encense avec de l'encens mâle, et on récite le même passage en ajoutant : « Répondez à celui qui appelle » jusqu'à « évident » (*Coran*, XLVI, 31). Puis on chauffe l'aiguille et on perce la figure au cœur, en disant : « Privez-le de son sommeil, et pénétrez dans son corps, comme vous voyez que cette aiguille pénètre dans cette image. » En piquant avec un couteau, on rend la conjuration plus forte. On la fait avec les mêmes versets du Coran, auxquels on ajoute : « Chargez-vous d'un tel ; opprimez-le dans son corps et privez-le de son sommeil. » Après quoi on fait pénétrer le couteau dans le cœur. L'effet dure sur la personne objet de cette opération tant que l'aiguille reste dans l'image. L'auteur a soin d'ajouter cette formule qui termine parfois les articles dans les traités de science antique : « C'est expérimenté, exact. »

Et voici une incantation qui part d'un meilleur sentiment ; il s'agit de faire venir à soi une personne que l'on aime :

Vous prenez une tourterelle sauvage, et vous la retenez prisonnière chez vous les mardi, mercredi et jeudi. Le vendredi, à l'heure de Vénus, vous prenez un feuillet mince, et, à l'aide d'un poinçon parfumé de musc et de safran, ayant mis dans l'encrier un tampon de crins coupés menu, vous écrivez : « Comme cette colombe soupire après son compagnon et le désire, que de même une telle soupire après un tel et le désire du désir d'amour ; que sa passion ne s'arrête devant aucun obstacle, n'hésite devant aucun chemin ! » Puis vous attachez le feuillet à un fil, et le suspendez à l'aile de la colombe en disant : « Que le cœur d'une telle sorte de sa possession, comme cette colombe sort de mon pouvoir ; que son cœur et son esprit s'envolent et ne lui reviennent plus, tant qu'elle ne sera pas venue auprès d'un tel, obéissante, attentive à ses ordres, humble et soumise, avec le teint pâle, les yeux abattus, la poitrine haletante, le cœur et les entrailles embrasés d'amour ; que le ciel ne lui donne plus d'ombre ni la terre de soutien ; qu'elle brûle sans cesse ; que son amour pour un tel la tourmente et l'épuise... Que le feu de la passion l'entoure de tous côtés, que son ardeur l'ensorcelle, et que toute ma vie je puisse invoquer Dieu ayant ma main sur sa main, ma parole dominant sa parole ; que je sois le maître et elle l'esclave ; et que son désir soit comme le

désir de la génisse répondant à l'appel du taureau ! »

Alors vous frappez la colombe sur la tête avec une pierre ; le charme pénètre dans la personne visée, et elle ne peut plus se soustraire à son destin. Vous lâchez la colombe ; la personne à qui s'applique l'incantation ne tarde pas à venir.

CHAPITRE IV

LA THÉOLOGIE

La Théologie spéculative ou « Kalam » ; Motékallims et Motazélites. — Ibn Hanbal et la persécution officielle. — Ach'ari.

Gazali ; son opposition au Kalam et a l'école des Philosophes.

Les articles de foi : Néséfi. — Retour a la théologie spéculative : el-'Idji.

I

Le raisonnement philosophique fut appliqué de bonne heure à la théologie dans l'islam ; on l'appela le Kalam, discours ou argumentation discursive. La science du *Kalâm* pénétra dans cette religion par quelque voie traditionnelle et orale ; elle est antérieure à la traduction des livres grecs anciens, dont elle reçut seulement une nouvelle impulsion, et elle n'est pas propre-

ment scolastique. Elle a de la ressemblance avec les méticuleuses disputes de théologie qui passionnèrent les Byzantins, et c'est sans doute du côté de la culture chrétienne qu'il faut chercher son origine. Cette science fut cultivée avec une extrême ardeur ; les docteurs qui s'en occupèrent dès le début du second siècle de l'hégire sont nombreux, leurs opinions, soutenues avec âpreté et variées presque à l'infini. Il y a autant de différence et une opposition du même genre entre cette dialectique subtile et la forte et simple théodicée du Coran, qu'entre le droit coranique et la jurisprudence développée et complexe des grands Imams.

La première école de théologiens spéculatifs de l'islam est hérétique : c'est celle des Mo'tazélites. L'orthodoxie, ébauchée dans le Coran, n'acheva de se définir qu'après une lutte longue et pénible, par laquelle elle se dégagea de cette hérésie. Les orthodoxes prirent alors spécifiquement le nom de *Motékallim* (formé de *kalâm*), appellation qui avait d'abord servi à désigner indistinctement tous les théologiens spéculatifs, orthodoxes ou non.

Nous n'avons malheureusement plus les ouvrages des Motazélites. Ils sont connus par deux bons morceaux de Shahrastâni et d'el-'Idji (1)

(1) Shahrastâni, *Kitâb el-milal wa'l-nihal*, éd.Cureton, Londres, 1842, p. 29 à 64. — El-'Idjiet el-Djord-

et par de nombreuses citations dans les historiens et les théologiens postérieurs.

Les Motazélites ne forment pas une école unique et homogène, mais plutôt un groupe d'écoles, chaque théologien s'y distinguant par certaines opinions qui lui sont personnelles. Ils sont d'accord sur plusieurs points principaux. Les questions qu'ils traitent sont ou bien tout à fait théologiques, comme les qualités de Dieu, la liberté de l'homme, ou bien politiques comme l'imâmat ; nous ne nous occuperons pas ici de ces dernières.

Mas'oudi parle (1) de quelques controverses entre des docteurs, où paraissent des Motazélites, notamment au règne de Motéwekkil, commencement du IIIe siècle. Il voit surtout chez les Motazélites les opinions relatives au chiisme et à l'imâmat, et fait même d'eux une secte de « Goulât », sorte de chiites très avancés. Cependant, au tome VI, p. 20, il a une bonne page où il résume leurs opinions théologiques ; il leur attribue cinq dogmes (ou principes, *osoul*), sur lesquels ils sont d'accord. C'est 1° l'unité de Dieu et la façon de la concevoir : « Dieu n'est pas,

jâni, *Charhu 'l-mawâqif*, éd. de l'imprimerie *'âmireh*, 1239, t. II, p. 479. — H. Steiner, *die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm*, Leipzig, 1865. — T. W. Arnold, *al-Mu 'tazilah*, Leipzig, 1902.

(1) Les *Prairies d'Or*, VII, 231 et suiv.

disent-ils, comme les choses ; il n'est ni corps, ni accident, ni élément, ni atome, ni substance ; mais il est le créateur du corps et de l'accident et de ce que l'on sait de l'atome et de la substance. Il n'est pas perceptible aux sens ni dans ce monde ni dans l'autre ; il n'est pas renfermé dans un lieu ni limité par des dimensions, mais il est celui qui ne cesse pas. Il ne connaît ni temps ni lieu, ni fin ni limite ; il est le Créateur de toutes choses et il les fait sortir du néant. Il est éternel, et tout, hors de lui, est produit. » — 2° Leur second principe est celui du libre arbitre : « Dieu n'aime pas le mal ; il ne crée pas les actions des hommes ; mais ceux-ci obéissent aux préceptes et se gardent des choses défendues par l'effet d'un pouvoir que Dieu leur a donné et qu'il a introduit en eux. » — Le 3e point concerne le *wa'd* et le *wa'îd*, les promesses et les menaces ; c'est-à-dire que Dieu ne pardonne aux coupables de grands péchés que par le repentir ; il est fidèle dans ses promesses comme dans ses menaces, immuable dans sa parole. — Le 4e est relatif à « l'état mixte », demeure entre les deux demeures ; c'est-à-dire que le pécheur coupable de péchés graves n'est ni infidèle, *kâfir*, ni croyant ; il est pécheur, *fâsiq*, selon le terme adopté par tous et l'accord (l'*idjmâ'*) des hommes pieux sur ce sujet. — Enfin le 5e point consiste en l'obligation d'or-

donner le bien et de défendre le mal ; ce précepte incombe à tous les croyants selon leur pouvoir, qu'ils agissent par l'épée ou autrement. Il n'y a pas de différence de principe entre l'obligation de la guerre sainte contre les infidèles (*kâfir*) et celle de combattre le grand pécheur (*fâsiq*). » Tels sont les points qui sont communs à toutes les branches des Motazélites ; ils se distinguent sur des questions secondaires. Mas-'oudi ajoute qu'il a parlé d'eux dans ses autres livres, qui sont malheureusement perdus.

Je citerai maintenant une page d'el-'Idji. Wâsil fils d''Atâ (80-131), que l'on peut regarder comme le fondateur de l'école motazélite (1), se sépara de « l'assemblée » de Hasan de Basrah, de son cercle, dans les circonstances suivantes :

Un homme se présenta devant Hasan et lui dit : « O imam de la religion, il a apparu en notre temps une secte qui regarde comme infidèles les croyants coupables de péchés graves, à savoir les *khâridjites wa'îdites*, et une autre qui donne de l'espoir à ces coupables, disant que le péché ne nuit pas avec la foi, de même que la vertu ne sert pas avec l'infidélité. Que devons-nous en penser ? — Hasan réfléchit, et, avant qu'il ait eu le temps de répondre, Wâsil conclut : Moi je pense que le coupable de péché

(1) Abou'l-Mahâsin, I, 348, a quelques lignes intéressantes sur Wâsil.

grave est croyant d'une façon générale, et non infidèle de cette façon » ; puis il alla se placer contre un autre des piliers de la mosquée. Il commença alors à faire scission avec Hasan, à qui il enleva une partie de ses disciples, et il professa que l'auteur de péché grave n'est ni croyant ni infidèle (*kâfir*), et qu'il a une demeure entre les deux demeures dans l'autre vie ; il n'est pas vraiment croyant, parce qu'il ne mérite plus ce nom élogieux, ni infidèle, parce qu'il récite toujours les deux paroles du témoignage et qu'il peut faire de bonnes œuvres en dehors de son péché. Lorsqu'il meurt sans repentir, il va dans le feu ; mais le châtiment est pour lui allégé, et la place où il est, est au-dessus du gouffre où souffrent les impies. — C'est ce qu'on appelle la doctrine de l'état mixte. — Cette opinion, pourtant assez rationnelle, déplut à Hasan qui dit : « il s'est séparé de nous, *i'tazala* », d'où le nom de la secte : *mo'tazil*, qui se sépare.

Les Motazélites ont été appelés par leurs adversaires Kadarites, parce qu'ils rapportent les actes de l'homme à son propre pouvoir, *qodrah*, en refusant d'admettre qu'ils dépendent du décret divin, *qadar*. Le nom, comme ils l'ont fait eux-mêmes observer, serait mieux employé pour l'opinion inverse, qui attribue les actes de l'homme au pouvoir de Dieu. Mais l'usage a prévalu, car le Prophète aurait dit : « Les Ka-

darites sont les Mages de cette nation ; ce sont les ennemis de Dieu au sujet du décret divin », parole que l'orthodoxie applique à ceux qui laissent les actes au libre arbitre de l'homme.

Les Motazélites se sont appelés eux-mêmes gens de la justice et de l'unité, *ahl el-'adl wa't-tawhîd*, parce qu'ils professent que Dieu fait nécessairement ce qu'il y a de meilleur pour l'homme et récompense nécessairement la vertu, — c'est ce qu'ils appellent la justice, — et ils refusent d'admettre des qualités réelles et éternelles subsistant en l'essence de Dieu, de crainte que ces attributs divins n'entraînent en Dieu une multiplicité ; — c'est ce qu'ils appellent la croyance unitaire, *tawhîd*. Ils professent en commun que l'éternité antérieure (*qidam*), est le qualificatif propre de Dieu ; ils nient les qualités surajoutées à l'essence divine ; ils enseignent que la parole de Dieu (le Coran) est créée et produite, qu'elle est composée de consonnes et de voyelles, que Dieu ne peut être vu dans l'autre vie des yeux du corps, que Dieu est forcé d'agir avec sagesse et en vue du bien, de même qu'il est contraint de récompenser la vertu et le repentir et de châtier les gens coupables de péchés graves.

Ayant ainsi expliqué l'origine des Motazélites et les croyances qu'ils ont en commun, el-'Idji passe au détail de leurs sectes, qui sont très nombreuses. « Les Motazélites, dit-il, quoique

d'accord sur ces points essentiels, se divisent sur d'autres en une vingtaine d'écoles qui s'excommunient mutuellement. » Il énumère ces écoles, et donne un aperçu sommaire de leurs opinions. Nous nous en tiendrons aux trois premières. On notera que le commentateur Séïd Chérîf Djordjâni indique l'influence exercée sur ces théologiens par la lecture des livres des anciens philosophes.

Première école : les Wâsilites, disciples de Wâsil fils d'ʻAtâ. Ils nient les qualités divines. C'est, dit Djordjâni, après avoir lu les livres des Philosophes qu'ils adoptèrent leurs doctrines, et leur opinion finale fut qu'ils maintinrent cependant en Dieu la science et la puissance comme deux qualités essentielles ; ces qualités sont des « explications » de l'essence éternelle de Dieu, d'après Djobbâï, ou des états, des hypostases, d'après Abou Hâchim. L'école de Wâsil nia la détermination des actes de l'homme par le décret divin, refusa de rapporter le mal à Dieu, admit la doctrine de l'état mixte pour les grands pécheurs, comme nous l'avons vu, et émit des opinions particulières relatives au Khalife Othman et à l'imamat.

Deuxième école : celle d'Abou'l-Hodzéïl. Ce docteur fut, deux générations après Wâsil, le chef le plus important des Motazélites, et confirma leurs méthodes (leurs voies). Son école

admit que les choses décrétées par Dieu, les créatures, seront anéanties, — opinion voisine de celle de Djahm qui enseigna que le Paradis et l'Enfer disparaîtront ; — elle professa que les mouvements des habitants du Paradis et de l'Enfer sont nécessaires, créés par Dieu ; car s'ils dépendaient des élus ou des damnés, ceux-ci auraient encore une responsabilité (*taklîf*), et la possibilité du mérite ou du démérite ; or cette possibilité n'existe pas dans l'autre vie. Cette école admet encore que les mouvements dont il s'agit cesseront, et que les gens du Paradis et de l'Enfer entreront dans un état durable de repos, contenant en lui des joies pour les élus et des souffrances pour les damnés. Elle enseigne que Dieu est savant par une science qui est son essence, puissant par une puissance qui est son essence ; qu'il veut par une volonté produite, laquelle n'est pas dans un lieu, opinion déjà professée par Wâsil. Elle admet qu'une certaine parole de Dieu n'est pas dans un lieu ; cette parole est le mot : *kon*, sois, qui présida à la création ; mais les autres paroles, préceptes, défenses, paraboles, etc., sont toutes dans un lieu. L'école dont nous parlons eut des opinions particulières aussi touchant la théorie de la tradition, qu'elle critiqua. Abou'l-Hodzéïl, surnommé el-'Allâf, c'est-à-dire le marchand de fourrage, mourut en 226.

Troisième école : celle d'en-Nazzâm. C'est, dit Djordjâni, l'un des Satans des Kadarites. Il étudia les livres des Philosophes anciens et mêla leurs opinions à celles des Motazélites. Ses partisans professèrent que Dieu ne peut pas faire à l'homme dans ce monde ce qui ne lui est pas le meilleur, et qu'il ne peut pas dans l'autre vie accroître ou diminuer les châtiments ni les peines. Ils crurent que le seul moyen d'écarter de Dieu la responsabilité des maux et des abominations était de le dépouiller de son pouvoir sur eux. En cela ils ont fait, dit le commentateur, comme celui qui se jette dans un canal pour ne pas être mouillé [par la pluie]. Ils ont admis que dire que Dieu « veut son acte » signifie qu'il le crée en conformité avec sa science, et dire qu'il « veut l'acte de l'homme » signifie qu'il l'ordonne. Pour eux l'homme est l'esprit, et le corps est son instrument, pensée qu'ils ont prise aux Philosophes. Nazzâm penchait parmi eux pour les physiciens. Il dit aussi que l'esprit est un corps subtil qui coule dans le corps comme l'eau de rose dans la rose, la graisse dans le lait et le sésame. Les accidents comme les couleurs, les goûts, les odeurs, sont à leurs yeux des corps ; la substance est une association d'accidents ; la science et l'ignorance, la foi et l'impiété ont la même matière, opinion empruntée aux Philosophes pour qui ce sont là des formes

qui se produisent dans la faculté intellectuelle. Dieu a créé les choses en une fois, d'un seul coup, comme elles le sont maintenant, mines, plantes, animaux, hommes. La création d'Adam n'a pas précédé celle de ses descendants, mais le Créateur a caché, enveloppé les créatures les unes dans les autres ; l'avant et l'après ne sont que dans leur apparition ; opinion encore empruntée aux Philosophes qui parlent de mélange initial, d'enveloppement et d'extériorisation (1). Les théologiens de cette école ont prétendu que l'on pouvait faire quelque chose d'aussi beau littérairement que le Coran et même de plus beau, la beauté du Coran n'étant pas dans sa forme, mais dans les mystères qu'il dévoile. Ils ont été sceptiques sur la valeur de la Tradition, ont prétendu que les traditions fréquemment répétées (*motéwâtir*) étaient susceptibles d'erreurs, que l'accord des docteurs et l'analogie (l'*idjmâ'* et le *qiyâs*) ne constituaient pas des preuves. Enfin ils ont émis des opinions favorables au droit d'Ali.

On voit par cette longue citation quelle avait été l'intensité de la vie intellectuelle dans ces écoles, et quelle finesse elles avaient atteinte. Le résumé, d'ailleurs fort remarquable d'el-'Idji

(1) Opinion reprise chez nous par Malebranche, qui admit que les germes s'emboîtent à l'infini et ressortent les uns des autres comme d'une série d'enveloppes.

et de Djordjâni, ainsi que les articles de Shahrastani, ne sont guère que des sortes d'épaves, ce qui subsiste d'un travail de pensée qui occupa plus de deux siècles.

Les autres Motazélites les plus célèbres à la suite de ceux que nous avons nommés, sont Djâhiz, dont l'œuvre nous est plutôt connue sous d'autres aspects, et les deux Djobbâï, père et fils. La secte Motazélite rencontra, au temps de Djobbâï, un adversaire redoutable dans la personne d'Ach'ari, qui mit fin à sa prospérité.

II

Pendant que ces disputes avaient lieu entre les théologiens, le pouvoir des Khalifes ne demeurait pas indifférent. Non seulement ceux-ci se plaisaient parfois à réunir des docteurs pour les faire controverser devant eux, mais ils intervenaient dans la dispute, et, armés de toute leur autorité de chefs religieux en même temps que disposant d'un pouvoir temporel absolu, ils prétendaient trancher personnellement les querelles et imposer des opinions en matière de foi. L'étude du rôle religieux des Khalifes a une certaine importance, et, si elle ne fait pas toujours honneur à leur prudence et à leur libéralisme, elle nous sert du moins à mieux comprendre le fonctionnement de ce vaste corps théocratique qu'est en principe l'islam.

La question qui intéressa surtout les Khalifes à l'époque dont nous parlons est celle de la création du Coran. Ils établirent à ce sujet une sorte d'inquisition qu'ils dirigèrent eux-mêmes, firent interroger les docteurs et les soumirent à des châtiments rigoureux. On appelle cette inquisition LA MIHNAH (1).

On sait combien sont délicates en théologie les questions touchant à l'inspiration. L'islamisme primitif, après avoir publié le Coran, y avait appliqué, d'une façon plus ou moins consciente, non pas précisément la doctrine chrétienne de l'inspiration des livres saints, mais la théorie même du Verbe. Il avait, abusivement sans doute, conçu le Livre comme Plotin ou le christianisme conçoivent le Verbe, le *logos*. Pour lui, le Livre était la parole même de Dieu ; il devait donc être incréé et éternel comme Dieu ; c'est là le dogme de l'éternité du Coran. Cette opinion, à la fois savante et simpliste, s'était spontanément établie ; à la fin du règne des Oméyades, elle était générale dans l'islam.

Les Khalifes s'y attachèrent d'abord. Dja'd fils de Dirham, précepteur de Merwan II, oméyade, ayant professé l'opinion contraire, fut mis à mort par ordre du Khalife Hichâm. Sous

(1) Walter Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna* (218-234 H.) ; Leyde, 1897.

Haroun er-Réchîd, l'opinion de la création du Coran se manifesta de nouveau, et ce Khalife dit : « Si le docteur qui la soutient me tombe entre les mains, je le tuerai comme je n'ai jamais tué personne. » Le malheureux resta caché pendant 20 ans, tout le long du règne de Réchîd.

Mais Mamoun changea de parti, et adopta l'opinion nouvelle, qui est aussi, comme nous l'avons dit, celle des Motazélites. Mamoun avait fait des études théologiques sérieuses ; c'était un esprit philosophique ; il pouvait avoir en ces matières un jugement personnel. Il déclara donc que pour lui le Coran était créé, et il écrivit là-dessus aux gouverneurs des provinces, leur enjoignant d'examiner les docteurs, et de punir et de casser de leur poste ceux qui ne professeraient pas la même doctrine. Il existe quatre longues lettres de ce Khalife à cette occasion ; elles constituent des documents très précieux sur la psychologie de ce grand chef d'état théocratique.

« Dieu, dit Mamoun, a chargé les Imams des Musulmans, les Khalifes, de maintenir avec soin la religion, l'héritage du Prophète qu'il leur a confié, la tradition de la science qui leur a été transmise. Le Commandeur des Croyants demande à Dieu de l'aider à persévérer dans la droite voie, à agir avec énergie et justice

dans l'intérêt de ses sujets que, dans sa grâce et bonté, Dieu l'a chargé de gouverner. Le Commandeur des Croyants sait que la grande multitude, la masse du vulgaire, qui, dans toutes les contrées est peu capable de réflexion profonde, sans méthode de raisonnement et privée des lumières de la science, est trop ignorante et trop aveugle pour connaître Dieu, trop sujette à l'erreur pour bien juger de sa religion, pour en décider le sens réel et les obligations véritables. Incapables de percevoir la grandeur de Dieu, de le sentir tel qu'il est, de distinguer entre lui et sa création, ils établissent une sorte d'égalité entre Dieu et le Coran qu'il a révélé. Tous sont d'accord (le Khalife se rend compte qu'il va contre l'opinion unanime de l'islam), tous sont d'accord pour dire que le Coran est éternel et primitif, que Dieu ne l'a point créé ni produit. Et cependant Dieu lui-même dit dans son Livre, qui est la guérison des cœurs et le guide des croyants : « Nous avons fait ici un Coran en langue arabe » (*Coran*, XLIII, 2) ; or tout ce que Dieu a fait est créé. »

En effet le Coran n'emploie pas ici le mot *khalaqa* qui veut dire créer, mais le terme moins fort *dja'alnâ*, nous avons posé, fait, établi.

Il faut avouer que le Khalife théologien parle avec assez de bon sens, et que, s'il est naturel d'admettre que la pensée de Dieu est primitive

et éternelle comme lui, cependant le livre qui la révèle dans une langue humaine est bien quelque chose de créé et de produit. Malgré cela les docteurs les plus éminents préférèrent s'en tenir à la foi commune et déjà traditionnelle en l'éternité du Coran, et ils établirent une distinction subtile entre ce qui est simplement « fait » et ce qui est créé.

Un certain nombre d'entre eux se rallièrent d'abord à l'opinion de Mamoun, puis se rétractèrent et dirent qu'ils ne l'avaient acceptée que par peur. — Un grand docteur de l'islam, l'imam Ibn Hanbal, qui enseignait à Bagdad, fondateur d'un des rites juridiques admis dans l'islamisme orthodoxe, fut inflexible dans son attachement à l'opinion traditionnelle. Il fut mis en prison sous Mamoun. Sous le Khalife suivant, Mo'tasem, après un interrogatoire qui dura 3 jours, il fut flagellé en présence même du Khalife, et il subit son supplice avec une fermeté dont celui-ci ne laissa pas d'être un peu impressionné. Après avoir reçu plus de 20 coups de fouet, il perdit connaissance. La foule au dehors du palais manifestant ses sympathies, le Khalife n'osa pas poursuivre le châtiment, et peu de temps après l'imam fut remis en liberté.

Ibn Hanbal (1) était né en 164/780 à Bagdad

(1) C. Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, 181 ; sur

où ses parents étaient venus de Merv ; il avait voyagé dans sa jeunesse en Arabie, en Syrie et en Mésopotamie ; revenu à Bagdad, il y suivit les leçons de Châfi'i. Il y fonda un quatrième rite juridique d'un caractère assez anti-intellectuel, qui rejette tout à fait le *raï* (l'opinion personnelle), et qui se répandit peu. Ses partisans furent très fanatiques, et suscitèrent à Bagdad de nombreuses querelles à l'époque du déclin du Khalifat. Les docteurs des autres rites le dédaignent comme juriste et le classent plutôt parmi les traditionnistes. Son caractère surtout laissa une forte impression dans le monde de l'islam. Son esprit et sa personnalité, dit Walter Patton, eurent plus d'influence que sa doctrine « et furent une grande énergie dans le monde islamique ». Son genre de vie était « intense, ascétique, et violemment anti-libéral ». Il ne concédait et n'adaptait que le moins possible. Les détails gardés sur ses habitudes, sa nourriture, son costume, et le grand nombre de biographies élogieuses (*manâqib*) qui lui furent consacrées, prouvent la profondeur de l'effet qu'il produisit.

En ce qui concerne spécialement la question du Coran, Ibn Hanbal ne la regarda pas comme une matière à discussion, mais comme matière

la doctrine des Hanbalites, V. Goldziher, *die Zâhiriten*, p. 86-89.

de foi absolue : « On rapporte de beaucoup de ceux qui nous ont précédé, écrit-il, qu'ils disaient : Le Coran est la parole de Dieu non créée, et c'est ce que je crois. Je ne suis pas un théologien rationaliste (un partisan du *Kalâm*) et je ne vois pas qu'on doive introduire la discussion rationnelle (*le Kalâm*) en rien de cela ; qu'il nous suffise de connaître ce qui est dans le Livre de Dieu ou dans la tradition de son Prophète, des Compagnons ou des Suivants ; pour le reste, la discussion n'est pas louable. »

Ibn Hanbal fut plus tard suspecté d'intrigues alides et gardé à vue ; mais la police ne put rien découvrir contre lui. Le Khalife Motéwekkil lui montrait beaucoup d'intérêt et le consultait souvent, sur des points de droit, ou il faisait demander de ses nouvelles, ce qui paraissait lui être désagréable. Il mourut en 241 (855).

Pour terminer l'histoire de la *Mihnah*, disons que cette étrange persécution dura encore sous le Khalife Wâthik, successeur de Mo'tasem. Ce fut même à ce point qu'en 231, comme on avait à faire chez les Grecs un rachat de 4.600 prisonniers musulmans, on examina ces malheureux, et on ne racheta que ceux qui admettaient la doctrine de la création du Coran. Cependant on croit que Wâthik changea d'opinion avant sa mort. En tout cas el-Motéwekkil,

son successeur, abandonna la lutte contre la tradition et la croyance commune. Il fit cesser les examens, déclara que le Coran n'avait jamais été créé, et promulgua la peine de mort contre quiconque professerait à l'avenir l'opinion si soigneusement soutenue par Mamoun. Cette victoire remportée sur le sens philosophique et sur le bon sens fut célébrée dans tout l'empire des Abbassides par de grandes réjouissances.

III

L'imam Ach'ari mit un terme à l'espèce de licence, à la confusion engendrée par la pensée trop libre de l'école Motazélite ; il refit l'unité théologique et fixa l'orthodoxie. Il est, avant Gazali, la figure dominante de la théologie arabe (1).

Ach'ari était né à Basrah en l'an 260. Il appartenait à une ancienne tribu du Yémen qui jouissait d'une certaine célébrité et qui portait le même nom, les Acharites. Abou Mousa el-Ach'ari, le compagnon du Prophète dont nous avons parlé, était son aïeul. On prétend même —

(1) V. surtout le beau mémoire de A. F. Mehren, *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au* IIIe *siècle de l'hégire par Abou'l-Hasan 'Ali el-Ach'ari, et continuée par son école* (3e session du Congrès International des Orientalistes). Shahrastâni a un long article sur Ach'ari et les Ach'arites, t. I, p. 65-75.

mais ce n'est sans doute que par une sorte d'effet rétroactif — qu'Abou Mousa se serait déjà occupé de théologie, et aurait soutenu les opinions orthodoxes contre 'Amrou fils d'el-'As, le conquérant de l'Egypte (1). — Notre docteur fut d'abord attaché à la secte Motazélite ; il était élève d'el-Djobbâï, cheïkh important de cette secte, et il écrivit un gros ouvrage dans lequel il défendait la doctrine des Motaziles. Puis, assez brusquement, à l'âge de 40 ans, il revint à l'orthodoxie.

La cause de sa conversion est expliquée de différentes manières. D'après un récit qu'on lui a attribué à lui-même, il aurait eu une vision dans laquelle le Prophète lui serait apparu trois fois de suite, et lui aurait demandé d'abandonner la dialectique pour s'attacher à la tradition. Comme il répondit que les traditions étaient douteuses selon l'opinion des Motaziles, le Prophète aurait répliqué : « Ce n'est pas elles qui sont douteuses, mais les arguments de la raison. » L'histoire est peu vraisemblable. Il est plus probable qu'Ach'ari fut frappé de l'inconvénient, au point de vue religieux, d'une discussion à outrance, et que sur quelques points il se trouva en désaccord avec son maître. D'Ohsson dit qu'il rompit avec Djobbâï

(1) Shahrastâni, *loc. cit.*, p. 66.

sur la question des enfants morts en bas âge. Il avait demandé à Djobbâï si l'innocence des enfants ne devait pas leur mériter la félicité éternelle. — « Ils n'y ont pas droit, répondit le cheïkh Motazélite, parce qu'ils n'ont pas acquis le mérite des œuvres. — Est-ce un crime de leur part, répliqua Ach'ari, puisque Dieu ne leur en a pas laissé le loisir ? — Sans doute, répondit le cheïkh, Dieu a prévu que s'ils vivaient ils deviendraient infidèles ; — Mais alors, repartit Ach'ari, tous ceux qui, ayant vécu, sont tombés dans le péché, peuvent reprocher à Dieu de ne pas les avoir fait mourir jeunes. » — Djobbâï ne sut que répondre, et Ach'ari le quitta. Ce point de discussion est en effet un de ceux qui sont connus dans le *Kalâm*.

Une fois converti, Ach'ari n'abandonna pas tout à fait la discussion dialectique ou *Kalâm* ; il la régla seulement, la modéra, la maintint dans ses limites et en accord avec la foi traditionnelle. Il représente encore la théologie rationnelle, mais contenue et devenue orthodoxe. Gazali ira plus loin dans la réaction contre le *Kalâm*, et introduira dans la théologie plus de morale et de sentiment. Ach'ari écrivit de nombreux ouvrages de polémique dont Ibn 'Asâkir nous a gardé les titres ; ce biographe en cite plus de 20. Le premier était une sorte de « Somme contre les Gentils » dirigée « contre

les incrédules et les hérétiques, tels que les Philosophes, les naturalistes, les matérialistes, les anthropomorphistes, suivie d'une réfutation des Brahmanes, des Juifs, des Chrétiens et des Zoroastriens. Cet ouvrage comprenait 12 volumes, dont il fit lui-même un abrégé. » Malheureusement cette œuvre qui nous serait si précieuse, ainsi que la plupart de ses écrits, est perdue.

Il ne nous reste de ce docteur que 5 ou 6 ouvrages (1) : le *Livre de l'Eclat*, sur Dieu, le Coran, la volonté divine, la prédestination, la vue de Dieu, la foi et l'imâmat ; — une épître sur la foi, une autre sur la croyance unitaire, des discours sur l'islam, un fragment contre la spéculation et les nouveautés en matière religieuse. Nous pouvons en outre connaître sa doctrine par 10 pages un peu abstraites que lui consacre Shahrastâni, et par le morceau d'Ibn 'Asâkir que nous citions tout à l'heure. De plus, il est souvent fait mention d'Ach'ari et des Ach'arites dans les traités de théologie philosophique, tels que ceux de Teftazâni ou de Séïd Djordjâni.

Notre docteur rédigea une profession de foi que donne Ibn 'Asâkir ; elle contient 24 articles, les uns négatifs, les autres positifs. Presque tous

(1) Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, 194.

roulent sur la théodicée. Les premiers condamnent les opinions des Motazélites contre la vue de Dieu, l'intercession du Prophète, le châtiment du tombeau, l'éternité du Coran, la création des actes humains par Dieu. Ach'ari leur reproche aussi d'avoir nié que Dieu ait un visage, des yeux, des mains, un trône, malgré le texte du Coran qui emploie ces expressions, Quant à lui, il professe : l'existence de Dieu, de ses anges, de ses envoyés, que Dieu est unique et éternel, que le Paradis et l'Enfer sont réels, que le Jugement et la Résurrection auront lieu, que Dieu est assis sur son trône, qu'il est tout-puissant, omniscient, que sa parole est incréée ; il confesse qu'il n'arrive rien sur la terre, ni en bien ni en mal, si ce n'est par la volonté de Dieu, qu'il est le seul Créateur des choses et des actions humaines : « Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites », a dit le Coran (XXXVII, 94) ; enfin il admet les croyances traditionnelles sur le Jugement, la fin du monde, les prophéties et les miracles.

Comme la sincérité d'Ach'ari, après une aussi brusque conversion, pouvait sembler douteuse, ses partisans crurent devoir faire une déclaration en sa faveur. Ibn 'Asâkir a connu un document provenant de Kochéïri (m. 465) et suivi de nombreuses signatures, où il est dit que « tous les traditionnistes ont été d'accord

pour reconnaître en Ach'ari un imam des imams dans la science des traditions, que sa doctrine était conforme à celle des traditionnistes, qu'il était un glaive dégaîné contre les Motaziles et autres sectaires ennemis de la foi commune. Quiconque le soupçonne ou le blâme, calomnie tous les croyants. Fait en Dzou'l-Kâdeh de l'an 436. »

Ach'ari mourut en 324 à Bagdad. Des Hanbalites fanatiques, qui trouvaient la part du raisonnement encore trop grande dans son système, insultèrent sa mémoire et souillèrent son tombeau.

IV

Nous tirons cette courte biographie de Gazali de son panégyriste 'Aïdarous (1) :

L'imam Gazali (Abou Hâmid), surnommé « la Preuve de l'Islam, *Huddjetu'l-islâm* », naquit à Tous l'an 450. Il apprit dans son enfance les éléments du droit, puis vint à Nîsâbour où il suivit les cours de l'imam el-Haraméïn. Il excella bientôt dans la science et devint le plus remarquable de ses disciples. Il donna des lectures, guida les étudiants du vivant de son maître ; et celui-ci prenait plaisir à l'avoir pour rem-

(1) En marge de l'*Ihyâ*, I, 28.

plaçant. Ensuite il quitta Nîsâbour et se rendit à la cour du vizir Nizâm el-Moulk, qui le reçut avec faveur et lui donna un rang élevé, digne de sa science et de son talent dans la controverse. Le vizir Nizâm el-Moulk était la station des savants en voyage, le but des imams et des hommes éminents. Gazâli trouva auprès de lui de belles occasions de disputer avec les maîtres. Son nom devint célèbre et sa réputation se répandit.

Nizâm el-Moulk l'envoya à Bagdad pour occuper une chaire à l'Université Nizâmieh ; il s'y rendit et fut admiré de tous comme maître et controversiste. Il devint l'imam de l'Irâk après l'avoir été du Khorâsan. Puis les choses se renversèrent pour lui dans un autre sens. (Ici le biographe fait allusion à une crise d'âme que Gazali lui-même a décrite dans son ouvrage le *Mounqid*).

Il quitta Bagdad, abandonna les honneurs et tout son entourage pour ne plus s'occuper que de piété. Il se mit aussi à composer ces œuvres fameuses qui n'avaient point eu de précédent : l'*Ihyâ 'oloum ed-Dîn* et d'autres ; quiconque les a étudiées sait quel rang il occupe dans la science. On dit aussi qu'il les composa pendant tout le cours de sa vie, et que chaque jour il en écrivit quelques feuillets.

Il alla ensuite à Jérusalem dans le but de s'y livrer à l'ascétisme, jusqu'à ce qu'il fût rompu

à ces pratiques. Enfin il revint à Tous, son pays. Là il séjourna dans sa maison, occupé d'exercices de piété, de diriger les dévots, de les appeler à Dieu, et se préparant à la demeure de l'autre vie. Il mourut le lundi 14 Djoumâda Ier de l'an 505. Dieu après sa mort le favorisa du don des miracles (*kerâmât*), comme il avait fait pendant sa vie.

Jâkout a conservé ce fragment d'une élégie que lui consacra el-Edîb d'Abîwerd (1) : « On a pleuré sur la Preuve de l'Islam, lorsqu'il fut enseveli, lui le plus illustre des mortels éminents. Cette perte paralyse les forces de mon corps, ôte le sommeil à mes yeux, tarit la source de mes larmes. Il n'y a point de vertu dans l'ascétisme qu'il n'ait possédée, point de question difficile en morale qu'il n'ait été capable de résoudre. Il a passé, et sa perte est la plus grande qui m'accable, car il n'avait point d'égal en caractère qui soit apte à le remplacer. »

Le principal ouvrage de Gazali, parmi ceux qui s'adressent au grand public, est le gros traité intitulé *Ihyâ* (2). Ce célèbre ouvrage, qui commence à être assez connu en Occident, est l'ex-

(1) *Dictionnaire de la Perse*, trad. Barbier de Meynard, p. 397 à l'art. Tous ; je modifie un peu la traduction de ces vers.

(2) *Ihyâ 'oloum ed-Dîn*, c'est-à-dire la résurrection, la rénovation des sciences religieuses, éd. le Caire, 1312, impr. Maïmonieh. 2 forts volumes.

pression la plus claire et la plus adéquate de la théologie orthodoxe de l'islam. Il est fondé sur la révélation, la tradition et sur le sentiment même de la piété, non sur l'argumentation scolastique ou *kalâm* ; et il s'adresse à la généralité des croyants. Il est composé avec un très grand art, partagé en quatre quarts contenant chacun 10 livres ou traités spéciaux. Le premier quart a pour objet les pratiques religieuses essentielles : la pureté légale, les ablutions, la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage, la lecture du Coran, son explication, les heures canoniques. Au début sont deux traités sur la science et sur les fondements de la foi. — Le second quart a pour objet les bonnes mœurs : dans la nourriture, le mariage, le commerce, les affaires, les voyages. Il contient aussi des traités sur l'amitié et la fraternité, la retraite et la vie solitaire, le licite et l'illicite, l'audition de la musique et des chants ; il est terminé par des exemples tirés de la vie du Prophète.

Les deux autres quarts, plus étendus que les deux précédents, sont consacrés à la mystique, et renferment la morale mystique : le troisième quart, la partie négative de cette morale ; le quatrième, la partie positive, ou : ce qui perd et ce qui sauve. La partie négative roule sur la castigation des mœurs, le réfrènement des appétits de la chair, les dangers de la langue, et con-

tient des traités contre la colère, la haine, l'envie, l'avarice, l'amour de l'argent, contre l'orgueil, l'amour de la gloire et des honneurs. Enfin les livres du dernier quart portent des titres qui sont des noms d'états mystiques : le repentir, la patience et la reconnaissance, la crainte et l'espérance, la pauvreté et l'ascétisme, l'amour et le désir, la familiarité et la satisfaction, l'unification avec Dieu et l'abandon à Dieu. Les derniers livres sont sur la mort, le souvenir de la mort, la résurrection et les états de l'au-delà.

Le style de Gazali est abondant, facile, souple et clair. Sa manière est aisément accessible. S'aidant volontiers d'images et ne perdant jamais de vue le côté pratique, il prend le lecteur et ne le fatigue pas. C'est un esprit assez équilibré ; il garde en tout une certaine mesure : S'il cite des traditions, il le fait sans lourdeur et n'en abuse pas ; il divise et subdivise avec soin et netteté, mais sans pédanterie. Comme casuiste ou psychologue, il ne tombe pas dans des excès de subtilité ; le mysticisme même n'est pas poussé chez lui à ses extrêmes limites. On peut le rapprocher de certains pères grecs, en particulier de S. Jean Chrysostome, dont il a le tour aimable, l'aisance de style et la luminarité, en notant toutefois qu'il est plus théoricien et moins mêlé à la vie politique.

Gazali a fait lui-même de l'*Ihyâ* une adaptation abrégée en persan sous le titre *l'Alchimie du Bonheur, Kîmiyâ es-Se'âdeh.* Les divisions de l'ouvrage sont les mêmes; mais la rédaction est un peu différente; elle est encore plus facile et moins savante, et beaucoup de traditions sont supprimées. Ce traité persan a été populaire en Orient; les Turcs en ont traduit à part plusieurs morceaux. Voici des passages tirés du premier livre (1). On y verra avec quelle familiarité Gazali sait exposer des questions d'ordre philosophique.

C'est au début de l'*Alchimie du Bonheur.* L'imam veut expliquer cette tradition bien connue en mystique musulmane, et qui rappelle le γνῶθι σεαυτόν des Grecs : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. » Son entrée en matière est simple et noble :

« Commencement du livre et titres des Musulmans. Il y a quatre titres. Le premier est de se connaître soi-même (2). La connaissance de soi-même est la clé de la connaissance de Dieu le Très-Haut. A ce sujet il a été dit : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur », et sur le même sujet le Coran porte : « Nous leur

(1) D'après un manuscrit en ma possession.
(2) Cf. les *Confessions* de St Augustin, livre X, chap. V : l'homme ne se connaît pas entièrement lui-même.

ferons voir nos signes dans les horizons et en vous-mêmes », afin que la réalité de leur Seigneur leur devienne évidente. En général, rien n'est plus près de toi que toi-même. Si tu ne te connais pas toi-même, comment connaîtrais-tu autre chose que toi ? Si tu dis : je me connais assez moi-même, tu es dans l'erreur. Une telle connaissance n'est pas la clé de la connaissance de Dieu. Comme les animaux, tu connais de toi-même au dehors la tête, le visage, les pieds, le dos, les oreilles ; au-delà, tu ne te connais pas. Et de ton intérieur, tu en connais autant. Si tu es affamé, tu manges du pain ; lorsque vient la colère, tu tombes sur quelqu'un ; si la concupiscence l'emporte, tu cherches l'union charnelle ; les animaux en font autant. Mais toi, tu dois scruter ta propre essence, afin que tu saches qui tu es et d'où tu viens, où tu vas, pourquoi tu es venu en ce lieu, et en vue de quoi tu as été créé ; quels sont ta félicité et ton malheur, et en quoi ils se trouvent. Ces dispositions qui sont réunies en toi, sont les unes les dispositions du bétail, les autres celles des fauves, d'autres celles des démons et d'autres encore celles des anges. Quelles sont les tiennes en tout cela ? Lesquelles appartiennent à l'essence de ta substance ? Lesquelles lui sont étrangères et sont empruntées ? Si tu ne sais pas cela, tu ne peux pas chercher ton bonheur. »

Un peu plus loin dans le même livre (1), Gazali cherche à expliquer comment la manière de comprendre les choses varie selon les situations de l'âme, et quelle grande différence il y a entre la perception de l'homme et celle de Dieu. Il se sert d'espèces de paraboles. — Ces malheureux astronomes et médecins, dit-il, qui, privés de la connaissance de Dieu, ne s'appuient que sur les étoiles et sur les choses physiques, ressemblent à cette fourmi qui, voyant marcher la plume de roseau (le calame) sur le papier, croit que l'écriture vient du calame. C'est à ce degré inférieur que se trouve le physicien qui attribue toutes choses à la chaleur et au froid, à l'eau et à la terre. Une autre fourmi, en examinant les choses avec plus d'attention, reconnaît que le mouvement du calame ne vient pas de lui-même, mais suppose que le calame marche par la volonté du doigt. Cette seconde fourmi dira à la première : tu crois que les lettres viennent du calame ; il n'en est pas ainsi : c'est du doigt qu'elles viennent, et le calame est commandé par le doigt. — Ce degré est celui des astrologues qui rapportent l'administration des choses aux étoiles. Ils ne savent pas qu'ils sont dans l'erreur, parce que les étoiles sont sous les

(1) D'après une trad. turque du 1er livre, datée de 1293 H., p. 56.

ordres des anges, et les anges eux-mêmes n'agissent en rien sans l'autorité de Dieu...

Le physicien qui rapporte le gouvernement des êtres à la nature, d'une certaine manière dit vrai, car, sans la physique, il n'y aurait point de science médicale, et la loi ne donnerait pas aux médecins l'autorisation de traiter les maladies ; mais d'autre part il est dans l'erreur, et il marche comme un âne boiteux, ne sachant pas que la nature est entre les mains de Dieu, et qu'il doit se tenir à la porte, à l'endroit où l'on ôte ses sandales, comme l'un de ses moindres serviteurs... L'astrologue, de son côté, voit que le soleil est un astre qui donne la chaleur et la lumière au monde. Sans le soleil, le jour et la nuit n'existeraient pas, les plantes et les graines ne se développeraient pas. Sans la lune, les prescriptions légales seraient anéanties, comme le jeûne, l'aumône, le pèlerinage ; elles n'auraient plus de raison d'être, car on ne pourrait distinguer les semaines, les mois et les années. C'est elle d'ailleurs qui produit dans les fleurs et les fruits les parfums et les couleurs merveilleuses. Le soleil est chaud et sec, la lune, froide et humide ; Saturne est froid et sec ; Vénus, chaude et humide. Les astrologues en tout cela peuvent avoir raison ; mais ils ont tort lorsqu'ils rapportent à ces données toutes choses, et ne se rendent pas compte que celles-ci sont en défi-

nitive dans la main de Dieu, comme le marque la tradition du Prophète : « Le Soleil, la Lune et les étoiles obéissent à son commandement. »

Gazali rapporte maintenant un apologue connu, que l'on retrouve dans le célèbre poème de Djélâl ed-Dîn Roumi. Un éléphant est amené dans une ville d'aveugles. Les habitants de cette ville s'étant réunis autour de l'animal, l'un lui tâte le pied, un autre la trompe, un autre les oreilles. Quelqu'un leur ayant alors demandé : Qu'est-ce que l'éléphant ? l'un répond : il ressemble à un pilier ; l'autre : c'est comme un mât de navire ; le troisième : c'est une sorte de pavillon, et ainsi chacun selon le membre qu'il a palpé. Or chacun de ces aveugles dit vrai pour un membre ; mais il est dans l'erreur s'il affirme que l'éléphant complet est ainsi fait. — De même l'astrologue, le médecin, le matérialiste (*dehri*) a raison de dire : ceci influe sur le gouvernement des choses ; mais s'il dit : la totalité des choses dépendent de là, il ment.

Suit une autre comparaison longuement développée de l'univers avec un palais. — On voit comme ce procédé d'explication est facile pour l'intelligence du vulgaire : — Un roi a bâti un palais. Près de sa chambre propre, il en est une spéciale pour le vizir ; autour, une cour et un bâtiment contenant 12 chambres dans des tours ; dans chacune de ces chambres est un lieutenant

du vizir qui transmet ses ordres au dehors. A chaque porte de ces tours se tiennent 7 chefs de cavalerie et 4 chefs de fantassins ayant en main des licous, qui font exécuter les ordres du padichah ou enchaînent, s'il l'ordonne, les gens qui se présentent. Le Padichah naturellement est Dieu ; le vizir dans la chambre séparée représente [l'intellect agent ou] les anges proches de Dieu, aux mains de qui Dieu a remis le gouvernement du monde. La cour entourant la chambre du vizir est le ciel, où se trouvent les 12 signes du zodiaque, qui sont les tours. Les 7 capitaines de cavalerie sont les 7 planètes qui, jour et nuit, sont de service à la porte des signes ; les 4 capitaines de fantassins sont les 4 éléments : l'eau, la terre, le feu et le vent. Dans leurs mains le chaud, l'humide, le froid et le sec, jouent le rôle de licou... La conclusion est toujours que les causes secondaires invoquées par les physiciens, médecins ou astrologues sont justes, mais que, pour la cause première, il faut en définitive remonter jusqu'à Dieu.

Gazali a écrit tout un opuscule sous ce titre : « pour détourner le vulgaire de la théologie dialectique, de la science du *kalam* (1) ». Il expose là, avec la clarté et l'esprit analytique dont il

(1) *Ildjâm el-'awâm 'an 'ilm el-Kalâm*, Stamboul, 1287, p. 35.

est coutumier, sa façon de comprendre la psychologie religieuse populaire.

Le peuple, enseigne-t-il, doit s'abstenir de trop examiner. Cela est nécessaire pour lui, comme il est nécessaire pour celui qui ne sait pas nager, de s'abstenir d'affronter les profondeurs de la mer. En général les preuves tirées du Coran doivent lui suffire, et il ne doit méditer ou chercher que fort peu. Ainsi pour la conception de Dieu Créateur, Gazali dit qu'il a lui-même réuni dans son livre « des Joyaux du Coran », près de 500 versets qui énoncent ce dogme. C'est par là que le vulgaire doit connaître la gloire et la grandeur de Dieu auteur du monde, non par les argumentations des Motékallim. Leurs lemmes, leurs subdivisions et leurs preuves enchaînées ne font que troubler les cœurs simples au lieu de les convaincre. Les arguments extérieurs et immédiats tirés du Coran contentent leurs esprits, apaisent leurs âmes, et y font naître une foi durable. Il en est de même pour les autres grands dogmes : l'unité divine, la véracité du Prophète, le jugement dernier.

Gazali distingue six degrés dans la foi (1). Au premier degré, la conviction résulte de preuves complètement développées, proposition par pro-

(1) *Loc. cit.*, p. 80. Cf. ci-dessus la division des esprits en classes au point de vue de la foi, par Averroës, p. 74.

position, à partir des axiomes et des lemmes ; c'est l'argumentation géométrique ; fort peu d'esprits en sont capables. Au second degré sont les preuves d'opinion (*wahm*) et de *kalâm*, empruntant quelque chose à l'autorité des plus savants docteurs ; ceci encore n'est pas à la portée de tous. Au troisième degré, la confiance est fondée sur des arguments de prédication (*khatâbieh*), connus et souvent employés. La foi au quatrième degré résulte de la soumission à quelqu'enseignement ; on écoute un homme en qui on se confie, comme son père ou son maître. La conviction produite de cette façon est très solide ; l'enfant reçoit ainsi la foi de ses parents ou de ses maîtres, sans avoir besoin de preuves. Le cinquième degré consiste à acquiescer facilement à des choses auxquelles on est déjà préparé. Ainsi on a entendu dire que l'émir était gravement malade ; on entend des cris et des gémissements sortir de sa maison ; on en conclut qu'il est mort. En cela, observe Gazali, il peut y avoir erreur ; mais cette erreur n'est pas possible dans ce qui touche au Prophète, que tant d'Arabes ont vu et entendu, et dont ils ont connu de son vivant les belles actions et les vertus. — Enfin le sixième degré consiste à admettre facilement ce que l'on désire ou ce qui est conforme à notre nature ; c'est là le moindre des degrés dans la foi.

Cela posé, le plus haut degré de la foi pour le peuple est constitué par les preuves coraniques ou ce qui en tient lieu, comme les prédications qui meuvent les cœurs à la croyance. Il ne faut pas avec le peuple chercher autre chose ; ce qui est au delà n'est pas de son ressort. La plupart des hommes croient dans l'enfance simplement par attachement à leurs pères et à leurs maîtres, à cause de la haute idée qu'ils ont d'eux. Ils sont impressionnés aussi par certaines histoires comme celles de punitions arrivées à ceux qui ne partageaient point leur foi : que tel juif avait dans son tombeau un monstre enragé, qu'un Râfédite a été changé en porc. Tout cela s'imprime dans l'esprit de l'enfant comme une marque sur la pierre. En grandissant, son inclination pour la foi se renforce, et lorsqu'il est devenu adulte, elle devient une conviction qui ne comporte plus de doute. — C'est pourquoi l'on voit les enfants des Chrétiens, des Râfédites, des Mages, des Musulmans, tous tant qu'ils sont, garder en grandissant la foi de leurs pères, foi dans la vérité ou dans l'erreur, et si on les coupait en morceaux, ils n'en démordraient point. Or ils n'entendent jamais de preuves ni rationnelles, ni traditionnelles. De même on voit les captifs faits aux polythéistes, qui ne connaissent point l'islam, après être restés quelque temps aux mains des Musulmans, témoins de leur atta-

chement à l'islam, incliner aussi vers lui, et finir par en embrasser la loi et par se plier à ses mœurs, tout cela par simple esprit de dépendance et d'imitation. Concluons donc que la foi la plus ferme n'est pas fondée sur l'examen et l'enchaînement des preuves.

Tout ce morceau, que nous avons dû abréger un peu, est fort intéressant. Il ne laisse pas d'exprimer un certain fatalisme sceptique, ou au moins de confondre la foi avec la coutume. Il suivrait de là que le vulgaire n'a guère en matière de religion qu'à suivre sa destinée ; son entourage et sa naissance le font croyant ou infidèle.

Les ouvrages de Gazali ayant un caractère d'œuvres de philosophie technique sont (1) : Le *Mounqid* ou préservatif de l'erreur, traité deux fois traduit en français par Schmœlders et par Barbier de Meynard, le grand et le petit *Mednoun*, le *Maqâsid el-Falâsifah* ou buts des Philosophes, que nous avons vu cité par Averroës, et surtout son célèbre *Téhâfut* : le *téhâfut el-falâsifah* ou Vanité des Philosophes (2).

(1) A. Schmœlders, *Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes*, 1842 ; le *Mounqid* a été éd. à Bombay et au Caire, 1309. — *Makâsid*, 1re partie, *die Logik*, trad. George Beer, Leyde, 1888.

(2) Le *Téhâfut* a été édité au Caire, 1303, avec celui d'Averroës et celui de Khodja Zâdeh. — Tj. de Boër, *die Widersprüche der Philosophie*, Strasbourg, 1894.

Cet ouvrage a passé en Occident dès le moyen âge par une traduction hébraïque ; il a été connu de Raymond Lulle, et il a vivement attiré à notre époque l'attention des érudits et des historiens de la philosophie. Schmœlders, se fondant sur la forme grammaticale du mot *téhâfut*, qui indique ordinairement la réciprocité, avait cru devoir expliquer ce titre, sans d'ailleurs connaître l'ouvrage, par « réfutation mutuelle des philosophes ». Il supposait que l'intention de Gazali avait été de mettre les différents systèmes en regard les uns des autres et de faire voir qu'ils se réfutaient les uns par les autres. Munk a montré qu'il n'en est rien, et a cru comprendre que Gazali se proposait « de démolir les doctrines des philosophes par une critique générale » ; Munk n'a d'ailleurs pas cherché à préciser le sens qu'a ici le mot philosophe. « Pour nous, écrit ce savant, toute l'importance de Gazali est dans son scepticisme ; c'est à ce titre qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des Arabes » ; et Renan a dit dans le même sens : « Gazali devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance radicale de la raison, et par une manœuvre qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. »

Tous ces jugements étaient un peu prématurés ; en réalité le *Téhâfut*, ainsi que je l'ai

naguère montré, est dirigé spécialement contre l'école des Philosophes proprement dits. On peut traduire ce titre par « Sottise ou Vanité des Philosophes ».

L'ouvrage comprend un préambule et 20 questions. Ces questions ont pour but, ou bien de réfuter des propositions fausses des Philosophes, ou bien de montrer que les preuves qu'ils donnent pour établir les propositions vraies sont sans valeur. Ainsi les deux premières questions réfutent leur doctrine de l'éternité et de la perpétuité du monde, et la quatrième nous montre « qu'ils sont incapables de prouver que le monde a un auteur ». Parmi les opinions réfutées sont encore celles-ci : que le premier Etre ne connaît pas les particuliers ; — que les âmes des Cieux au contraire connaissent tous les particuliers produits en ce monde ; — que le ciel est un animal qui se meut volontairement ; — que l'anéantissement des âmes humaines est impossible ; — qu'il est impossible de rompre les causalités usuelles, d'interrompre la chaîne des causes et des effets ; — que la Résurrection et le Jugement n'auront pas lieu. — Et parmi les propositions vraies dont ils sont incapables, selon Gazali, de fournir la preuve, se trouvent encore : que Dieu est l'auteur du monde ; — qu'il se connaît lui-même ; — qu'il n'a pas de corps ; — que l'âme de l'homme est une substance sub-

sistant sans matière. Pour Gazali, les Philosophes sont contraints par leur propre système d'aboutir au matérialisme et de nier Dieu.

Comme maniement du raisonnement et de l'argumentation scolastique, ce livre est de toute première force, et Gazali est un virtuose dans l'art dont il veut montrer le néant. Mais le plus intéressant pour nous est de nous rendre compte si Gazali a voulu seulement critiquer certains raisonnements de l'école scolastique comme incorrects, ou s'il a voulu dire que la raison elle-même était impuissante ou dangereuse. Il paraît bien, d'après l'étendue de ses critiques, qui portent sur tous les points essentiels du système, que telle soit sa pensée. Il faut examiner aussi si, dans les questions qui touchent à l'infinitude, comme l'éternité et la perpétuité du monde, son étendue, l'enchaînement des causes remontant sans fin, le nombre infini, — il a cru que toutes les démonstrations étaient vaines et qu'elles pouvaient conclure dans les deux sens, auquel cas il serait un précurseur de Kant. Il ne dit pas tout à fait cela ; mais la manière dont il tourne et retourne le raisonnement en tous sens, énumérant les distinctions et opposant les cas, semble indiquer qu'il est capable de le pousser aussi bien vers la thèse que vers l'antithèse, et laisse une sensation fortement antinomique. On est assurément en

droit de regarder cet ouvrage comme un très brillant essai pour la critique de la valeur de la pure raison.

Averroës s'est fait contre Gazali le champion de la logique et du système scolastique. Il a repris son *Téhâfut* page par page, et en a fait une réfutation qu'il intitule : « renversement du renversement, ou vanité de la vanité, *téhâfut el-téhâfut.* » Tout en admettant que certaines fautes ont été commises par Avicenne, il le défend dans l'ensemble, et il prétend montrer que le système des Philosophes est parfaitement solide et étayé sur des arguments certains. Ici comme dans sa métaphysique, Averroës se montre inférieur comme écrivain à ses deux illustres devanciers. Son style n'a pas la vigueur géométrique de celui d'Avicenne ni la facilité élégante de celui de Gazali. D'autre part son point de vue n'est pas tout à fait le même : il paraît toujours moins préoccupé d'établir un système qui se tienne en lui-même, que de savoir quelle a été, dans les différentes questions traitées, la véritable pensée d'Aristote. Il a d'ailleurs des remarques historiques intéressantes, et son analyse est souvent très aiguisée. On en jugera par ces quelques lignes (1) : « Et si

(1) *Téhâfut* d'Ibn Rochd, éd. du Caire, 1303, p. 71.— La question de l'origine de la multiplicité dans les êtres, comment la multiplicité se produit en partant de l'unité

l'on dit : que dis-tu, toi, sur cette question ? Tu as réfuté l'opinion d'Avicenne sur la cause de la multiplicité ; mais quelle est la tienne ? On a dit que les philosophes sur cette question se partageaient entre trois réponses : les uns disant que la multiplicité ne vient que de la matière première, d'autres qu'elle vient des organes, et les troisièmes, que c'est des intermédiaires, des milieux, et l'on a prétendu que les Péripatéticiens étaient de ce troisième avis. — Je dis : on ne peut pas démontrer complètement la réponse à cette question dans ce livre ; mais nous ne trouvons ni chez Aristote ni chez aucun des anciens Péripatéticiens cette opinion, si ce n'est chez Porphyre de Tyr, l'auteur de l'*Isagoge*, qui n'est pas des plus habiles d'entre eux. Ce que je vois de leurs principes est que la cause de la multiplicité est la somme des trois causes, c'est-à-dire : les milieux, les dispositions et les organes ; nous avons exposé comment tout cela s'appuie sur l'Un et y retourne, puisque l'existence de chacun d'eux vient de l'unité pure, qui est la cause [lointaine] de la multiplicité. Pour Aristote, les moyens de produire la multiplicité en partant de l'agent unique sont les trois causes, et elles se ramènent à l'unité comme précédemment ; et ce qui est sous la sphère de la Lune reçoit les

divine et sans y porter atteinte, est une des principales de la scolastique orientale.

différences par les quatre causes, je veux dire les différences des agents, des matières et des organes ; les actions viennent du premier agent par l'intermédiaire d'un autre que lui et varient avec les organes... Comme exemple de ces différences considérons la couleur ; celle qui se produit dans l'air n'est pas celle qui se produit dans le corps, ni celle-ci, celle qui se produit dans la vue, ni celle de la vue la même que celle de l'imagination, ni celle-ci la même que celle qui réside dans le sens commun, ni cette dernière la même que celle qui réside dans la mémoire, comme on le démontre dans le traité de l'*Ame.* »

La querelle n'en resta pas là, car après ces trois grands hommes, le turc Khodja Zâdeh (1) composa encore, par ordre de Mahomet II le Conquérant, un troisième *téhâfut* pour ruiner celui d'Averroës, venger la théologie et affirmer de nouveau la faiblesse de la raison et le besoin de la foi.

Miguel Asin a publié sur les antécédents du « pari de Pascal » (2) une étude fort sugges-

(1) Khodjâ Zâdeh était originaire de Brousse, m. 894 (1488). Il était l'élève de Khidhir Bey, l'ami du poète turc Khayâli, qui écrivit aussi sur des sujets religieux, et l'aïeul de Tâch Keupru Zâdeh.

(2) *Los Precedentes Musulmanes del Pari de Pascal,*

tive, où Gazali tient la principale place. On connaît ce fameux argument, contre lequel se sont élevés de nos jours plusieurs penseurs parmi lesquels Sully-Prudhomme : La religion peut n'être pas tout à fait sûre ; mais comme, si elle est vraie, on court le risque d'un malheur infini en ne la suivant pas, à savoir l'enfer éternel, alors que d'autre part les plaisirs du monde qu'elle condamne sont finis, la sagesse commande de renoncer au bien fini pour éviter le mal infini, quelque faible qu'en soit la probabilité, pourvu toutefois qu'elle ne soit pas infinitésimale. — Cet argument se trouve en effet dans les passages rapportés par Miguel Asin, avec un sentiment à peine moins intense du rapport géométrique. On sait qu'à l'époque de Pascal l'esprit humain était en travail de l'invention du calcul différentiel, et que les considérations sur les infinis de grandeur et de petitesse entrent pour beaucoup dans le malaise religieux de ce grand génie.

Gazali applique l'argument aux médecins ou physiciens matérialistes qui peuvent conserver

Santander, 1920. La principale objection à cet argument me paraît être qu'adhérer à une religion dans la crainte que, par impossible, elle ne soit vraie, n'est pas précisément avoir la foi ; de plus, s'il y a plusieurs religions dont la probabilité n'est pas tout à fait nulle, on devra choisir celle qui menace des châtiments les plus terribles, ce qui constitue une espèce de chantage.

un reste de doute dans leur négation. S'il est possible, dit-il en substance, qu'il y ait un doute, rien que pour ce simple soupçon, ils devraient abandonner les choses de ce monde ; car supposez qu'un homme rencontre un mets agréable, mais qu'il pense au même instant que ce mets peut être empoisonné, ou qu'un serpent a pu le frôler de sa langue, sûrement il s'abstiendra d'y toucher, puisqu'il n'y perd qu'un peu de plaisir et se garantit du risque de la mort. Comment donc est-il possible que devant la simple probabilité du feu éternel, l'homme intelligent hésite un seul moment ? La pure possibilité ne doit-elle pas avoir ici le même effet que la certitude, surtout lorsqu'on voit un esprit frivole et léger comme Abou'l-'Ala faire allusion à cet argument dans ces vers (1) :

« L'astronome et le médecin prétendent que les morts ne ressusciteront pas ; mais moi je vous dis : si ce qu'ils prétendent est vrai, il n'y a rien à y perdre ; mais si ce que je dis, moi, est la vérité, en échange c'est vous qui perdrez. »

Dans sa préface à la *Chronologie* d'Albîrouni, le Dr Ed. Sachau, entraîné par son admiration bien légitime pour son auteur, a rendu contre

(1) Ce quatrain remarquable est cité dans l'*Ihyâ*, t. IV, p. 43, et dans le *Kitâb el-arba'în*, livre des 40 [traditions], également de Gazali.

Gazali un jugement très dur : « Le IVe siècle, a-t-il écrit, marque un tournant dans l'histoire intellectuelle de l'islamisme ; l'établissement de la foi orthodoxe aux environs de l'an 500 a scellé à jamais le sort des recherches indépendantes ; sans Ach'ari et sans Gazali, les Arabes auraient été une nation de Galilées, de Képlers et de Newtons. »

Nous ne saurions vraiment souscrire à ce jugement. D'abord les conditions de la production du génie sont trop peu connues ; ensuite il est à croire qu'un génie de la vigueur de Galilée et de Képler, s'il avait existé, aurait été capable de se soustraire à l'influence de l'orthodoxie religieuse, si grande qu'elle ait pu être sur le public. En outre le triomphe de Gazali n'a point été complet, puisqu'Averroës l'a combattu, et que, parmi les auteurs à tendances sceptiques dont nous parlons dans ce volume, plusieurs lui sont postérieurs ; il n'a même pas arrêté tout à fait, parmi les théologiens eux-mêmes, les discussions du *Kalâm*, comme nous le dirons tout à l'heure. Pourquoi l'esprit humain en Orient a-t-il éprouvé un besoin assez général de se reposer dans une foi fixe (et l'Occident a bien aussi à la même époque éprouvé le même besoin), pourquoi le développement de la pensée en Orient s'est-il alors ralenti ? Cela reste mystérieux et ne peut pas être attribué à l'influence

seulement d'un docteur ou de deux. Cela pouvait tenir à une espèce de lassitude dans la race et un peu à des conditions d'ordre politique. Il est à remarquer d'ailleurs que le besoin d'autorité s'est fait sentir même parmi les hétérodoxes, puisque Averroës qui a été regardé somme toute comme hétérodoxe, a eu plus de respect de l'autorité d'Aristote qu'on n'en avait eu avant lui. En Occident aussi, l'autorité en matière scientifique eut plus de vigueur à ce moment-là où se renforçait l'autorité religieuse. Lorsque parurent Galilée et Descartes, ils eurent à réagir non seulement contre des préjugés tenant à l'orthodoxie théologique, mais même contre une véritable orthodoxie scientifique qui avait prétendu s'imposer. Le phénomène de l'autorité a donc été à partir de ce moment très général dans le monde ; mais la réaction qui s'est produite en Occident à l'époque de la Renaissance, puis à celle de la Révolution, n'a guère eu que de nos jours sa contre-partie en Orient.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de Gazali lui-même, on ne peut nier sa grandeur. Il n'a pas eu l'esprit principalement tourné vers les choses de la science, c'est vrai ; il a été un esprit surtout moral et religieux. Mais dans ce genre nous avons fait sentir qu'il a été moderne par bien des côtés, et plus moderne au total que ses deux adversaires Avicenne et Averroës. En

luttant contre les Philosophes, il a lutté d'avance contre les excès de la scolastique, contre l'abus du raisonnement *à priori*, et même contre ceux de l'autorité en matière intellectuelle ; il a cherché les limites de la raison ; il a indiqué nettement l'attitude pragmatique en matière de foi. Il a été fin moraliste, analyste, psychologue presque à la manière moderne ; il a fait passer la psychologie avant le syllogisme ; et si l'on considère d'autre part sa noblesse d'âme, la dignité de sa vie, l'étendue de ses travaux, la douceur de son caractère, et son éminent talent d'écrivain, on ne peut éviter de conclure que l'on doit voir en lui un des plus hauts représentants de la pensée humaine dans la période médiévale.

V

L'Islam n'a pas eu de conciles pour fixer son dogme ; mais plusieurs de ses docteurs ont exposé leur foi dans des écrits assez brefs appelés 'AQAÏD (1), articles. Nous avons déjà mentionné des écrits de ce genre dus à Ach'ari, à Gazali ; il y en a d'Ibn Toumert, le Mahdi des Almohades (2), d'écrivains mystiques comme Sidi

(1) V. notre article sur ce mot dans l'*Encyclopédie Musulmane*.

(2) Goldziher, le *Livre de Mohammed ibn Toumert*, Alger, 1903.

Djîlâni ; le plus célèbre est celui de Néséfi, docteur hanéfite du XIIe siècle (1). Cet opuscule est un abrégé de la foi musulmane un peu analogue à notre *Credo*, mais moins bref et du reste pas très bien ordonné, en 58 articles ; il est très populaire et tient lieu, dit d'Ohsson, de catéchisme dans les écoles publiques du gouvernement turc. D'Ohsson l'a traduit et accompagné de très beaux commentaires historiques qui forment le tome Ier de son *Tableau de l'Empire Othoman* (2) ; nous en rapportons ici quelques phrases, principalement dans l'intention de faire remarquer le caractère philosophique de ce petit texte.

Il commence par un préambule sur la science : « La science en général, dit Néséfi, a pour base la vérité et la réalité des objets. Donc les amis de la vérité doivent admettre l'existence de toutes choses vraies et réelles. On parvient à les connaître par 3 principes différents : les sens sains, la tradition véridique, la raison. »

Il explique un peu ces trois sources de connaissance : « Les lumières de la raison sont les facultés par le secours desquelles on aperçoit les

(1) Il y a deux Néséfi dont l'un a commenté l'autre. Le premier, Abou Hafs 'Omar en-Néséfi, est m. en 537. V. ci-avant t. III, au chap. de la tradition.

(2) Cet opuscule a été aussi édité par Cureton ; il a été imprimé en Orient, notamment à Constantinople, 1313, avec le commentaire de Teftazâni.

rapports des êtres. Les connaissances acquises par cette voie sont d'une certitude égale à celle qu'on se procure par les deux autres. L'esprit y découvre des principes dont l'évidence s'impose à lui, comme celle de cet axiome : le tout est plus grand que la partie. »

Ayant admis ces trois sources, Néséfi rejette l'inspiration, *ilhâm*, qui est presque la seule valable aux yeux des mystiques. — Commencent ensuite les articles. Le premier est que le monde est produit : « Il est produit avec toutes ses parties. » Néséfi admet alors immédiatement comme dogmes deux théories qui nous sembleraient plutôt être d'ordre philosophique : la première, que le monde est formé de substances et d'accidents : « La substance est une chose qui existe par elle-même ; on l'appelle corps si elle est composée, matière si elle ne l'est pas. » La seconde théorie est l'atomisme : « Par matière on entend des éléments simples qui ne sont susceptibles d'aucune division. » Ainsi l'atomisme se trouve par cet énoncé érigé presque en dogme religieux.

Le second article concerne Dieu : Le « créateur de ce monde est Dieu. Ce Dieu est unique et éternel ; il vit ; il est tout-puissant, sait tout, entend tout et voit tout ; il est doué de volonté et d'action. » Ce sont là ses qualités positives ; l'auteur énumère ensuite ce qui doit être nié

de Dieu, ce que l'on pourrait appeler ses qualités négatives : « Il n'a ni forme, ni figure, ni borne, ni limite, ni ombre, ni parties... rien ne lui est comparable dans sa nature ni dans ses attributs. » Puis quelques qualités positives sont ajoutées ou répétées : « La sagesse, la puissance, la vie, la force, le regard... », et la parole : « Dieu possède la parole ; cette parole, éternelle dans son essence est sans lettres, sans caractères, sans sons, et sa nature est l'opposé du silence. »

Le 3e article ainsi préparé a pour objet le Coran : « Le Coran est cette parole de Dieu incréée. »

Ces trois premiers articles sont les plus importants et fondent toute la foi. Les autres en forment le développement ; ils concernent : la création, la volonté divine, la vue de Dieu : Dieu sera vu dans l'autre monde comme le prouvent la tradition et la raison ; — certaines croyances touchant l'eschatologie : le châtiment du tombeau, l'interrogatoire par les anges Mounkar et Nakîr, la résurrection et ses accessoires ; — le dogme sur les grands pécheurs que nous avons vu discuté par les Motazélites ; le dogme énoncé ici est que : « les grands péchés n'effacent pas dans le fidèle le caractère de la foi » ; les croyants coupables de grands péchés ne resteront pas éternellement dans l'enfer — ; puis la foi, les œuvres et l'*islâm* : « La foi et l'islamisme sont une seule et même chose. La foi consiste dans

la croyance et dans la profession de tout ce qui a été révélé de la part de Dieu ; les bonnes œuvres sont susceptibles d'augmentation ; mais la foi n'augmente ni ne diminue. » — Suit la théorie du prophétisme, et celle du Khalifat et de l'imâmat.

Ce qui reste à partir de l'article 39 est assez décousu. Ce sont des articles sur différents sujets, dont quelques-uns peuvent servir de complément à des sujets déjà traités. Relevons-y seulement ceci : que la prière funèbre est admise pour les morts ; que la prière et les aumônes sont utiles aux morts ; art. 41, « les dix évangélisés » ; ce sont dix Compagnons privilégiés à qui le Prophète aurait promis le Paradis ; on les appelle *'Achéré i Mubecchéré* ; à côté d'eux est un choix de douze compagnons appelés *Hawâry*, comme les Apôtres du Christianisme auxquels visiblement ils correspondent. — Art. 52, défense de croire aux devins ; — art. 56, les signes de la fin du monde ; — art. 57, que les docteurs *modjtéhids* ne sont pas infaillibles.

Néséfi, comme on voit, n'a nullement dédaigné la philosophie, malgré les attaques de Gazali, auquel il est de peu postérieur, et il n'a pas craint, écrivant pour la masse, de formuler des propositions très savantes. Son opuscule a eu plusieurs commentateurs ; le plus apprécié est Teftazâni ; nous avons déjà parlé de ce com-

mentaire dans notre *Gazali*. Le côté philosophique y est très développé et cette œuvre appartient tout à fait au *Kalâm*, à la théologie rationnelle, laquelle a donc continué de fleurir après Gazali ; les peuples de l'Orient ont un goût trop vif de la spéculation intellectuelle pour qu'on puisse les en détourner aisément. L'ouvrage de Teftazâni est très fin, et intéressant par les nombreuses discussions qu'il renferme contre les écoles non orthodoxes.

Teftazâni (Sa'd ed-Dîn Mas'oud) était un docteur natif de Taftazân près Nasâ (722) ; il fut professeur à Sarâkhs et transporté par Tamerlan à Samarkande où il mourut en 791 ou 797. Son commentaire aux *Aqâïd* de Néséfi fut achevé en 768 (1367) à Khârezm.

Un ouvrage des plus remarquables dans l'ordre d'idées qui nous occupe est le *Mawâqif*, « les stations » D'EL-'IDJI. Ce livre a été depuis le temps de l'auteur, très apprécié en Orient ; il est insuffisamment connu parmi nous. 'Adod ed-Dîn el-'Idji est un théologien du XIVe siècle, m. 756 (1355), qui obtint un grand succès ; tous ses ouvrages ont été commentés et, si l'on peut employer ce terme, super-commentés ; parmi les glossateurs figurent plusieurs noms turcs. Le *Mawâqif* a eu une belle édition à Constantinople en deux forts volumes 1239 ; le texte d'el-'Idji

y est accompagné de trois commentaires ; celui de Séïd Chérîf Djordjâni est le plus estimé.

Séïd Djordjâni est lui-même un philosophe et un érudit très connu en Orient ; il fut, non de son plein gré, un des théologiens de Tamerlan. Il naquit en 740 (1339) à Tâdjou près d'Asterabad ; il connut par l'intermédiaire de Teftazâni, un prince de la famille de Mozaffer qui le nomma professeur à Chîrâz. Lorsque Tamerlan se fut emparé de cette ville en 789, il le transplanta à Samarcande. Après la mort de Tîmour, il revint à Chîrâz où il mourut, 816. Séïd Chérîf est l'auteur d'un livre des définitions des termes techniques et particulièrement des termes mystiques, le *Kitâb el-ta'rîfât*, qui est bien connu et fort utile (1) ; il écrivit aussi, comme el-'Idji, plusieurs traités de philosophie théologique.

Le *Mawâqif* a pour objet la science du *Kalâm*. L'auteur dit au début de son œuvre (t. I, p. 11) que cette science était très négligée à son époque. Faisant un effort contraire à celui qu'avait fait Gazali, il entreprend de la remettre en honneur. « Il est nécessaire à l'homme intelligent, dit-il, de s'occuper de ce qui est le plus important ; or qu'y a-t-il de plus important que cela ? La science la plus élevée, la plus utile, la plus digne que l'on y consacre son temps et que l'on s'y

(1) Ed. au Caire, 1283 H., et par Flügel, Leipzig, 1845.

adonne de toute son âme, est la science du *Kalâm*. C'est elle qui entreprend de prouver le Créateur et son unité, de le séparer de toute comparaison corporelle, de montrer ses qualités de magnificence et de bienfaisance, et de prouver aussi la prophétie qui est le fondement de l'islam et sur laquelle reposent la loi religieuse et les jugements du droit... L'étude de cette science a été négligée chez la plupart des hommes ; ils n'en connaissent plus qu'une petite quantité, et ceux qui s'en occupent ainsi rarement sont tout au plus capables de rapporter quelques opinions, sans les approfondir et sans les discuter. C'est pourquoi j'ai voulu exciter les étudiants de nos jours à rechercher les détails de cette science, et j'ai tâché de les conduire dans la voie des démonstrations. Quant à moi, j'ai étudié tous les livres en ce genre qui me sont tombés sous la main. » Il explique alors qu'il n'a trouvé dans aucun d'eux ce qui convenait tout à fait à son époque, et il définit la manière et les différents caractères des auteurs qu'il a étudiés. Il dit avoir lui-même longtemps médité sur son plan, et être revenu souvent sur son travail, le corrigeant et le soignant, développant les passages trop concis, resserrant ceux qui étaient prolixes, jusqu'à ce que le livre fût tel qu'il le voulait. — Au total, c'est un auteur plutôt concis et austère; ce sont les com-

mentaires qui donnent à l'édition son volume.

Le plan de l'ouvrage est vaste et large ; il embrasse l'ensemble de la philosophie et de la théologie. Il est divisé en six stations, *mawâqif*, partagés en observatoires *marsad*, et subdivisés en buts ou points de vue, *maqsid*. Chaque station a l'importance d'un livre.

L'auteur commence par des prolégomènes sur la science ; il traite de la science en général, science nécessaire ou acquise, science spéculative, connaissance sensible et premiers principes ; il analyse les idées de vérité et d'erreur, et parle de la démonstration ; c'est la partie logique. — La deuxième station a pour objet les notions générales de la métaphysique : l'être et le non-être, la matière, le nécessaire et le possible, l'unité et la multiplicité, la cause et le causé. — La troisième station renferme la théorie des accidents ; j'en résumerai tout à l'heure quelques pages. — Le sujet de la quatrième est très étendu, et va de la physique à la psychologie. La partie physique est importante ; on y retrouve les mêmes questions que nous avons rencontrées en traitant d'Avicenne : divisibilité de la matière, vide, mouvement, etc. On y voit aussi des articles sur les sphères célestes, sur la terre, les montagnes, en un mot sur tout l'ensemble du monde physique. La psychologie suit sans séparation : théorie des âmes végétales,

animales et humaines, leurs facultés, mémoire, imagination et autres ; âmes séparées des corps, intelligences. — Les deux dernières stations sont sur la théologie, la cinquième sur la théodicée : Dieu, ses qualités, etc., la sixième sur les choses révélées : théorie de la prophétie, résurrection, jugement. — L'ouvrage se termine par une espèce d'appendice sur les sectes, qui a été depuis longtemps utilisé.

L'œuvre est en somme assez personnelle ; la discussion y est rigoureuse, l'exposition des idées très serrée ; el-'Idji est un auteur pénétrant et soigneux. Cependant son plus grand mérite doit être dans son érudition. Il s'est efforcé d'étudier profondément ses devanciers ; il les cite souvent et les discute. Il les classe généralement en trois groupes : les sages, *hokamâ*, c'est-à-dire les Philosophes, parmi lesquels il cite surtout Avicenne ; les Motazélites, dont il mentionne un assez grand nombre ; il paraît connaître à fond les nuances et les différences de leurs doctrines ; et les Motékallim, son parti. Je ne vois pas qu'il ait pris le souci de citer directement les anciens, comme Aristote ou Platon ; ce sont les philosophes de sa nation, les Arabes, qu'il a étudiés, plutôt que la philosophie antique. Euclide est nommé dans les arguments contre la divisibilité des corps à l'infini (t. II, p. 215).

Parcourons la partie qui concerne les acci-

dents. L'accident pour nous, dit-il, c'est-à-dire pour les Motékallim, est quelque chose qui subsiste dans un lieu. Nous n'appelons pas accidents les qualités négatives, les manques, parce que c'est inexistant, ni les substances parce qu'elles ne subsistent pas par un lieu, ni l'essence et les qualités divines. Pour les Motazélites, l'accident se dit aussi du non-être, du manque. Il se tient alors en quelque sorte séparé de l'être, lequel vient s'ajouter à la quiddité ; lorsque le sujet est réalisé, alors l'accident est dans un lieu. Pour les Philosophes, c'est une quiddité, qui, si elle existe au dehors, est dans une donnée, c'est-à-dire dans un lieu stable.

Sortes d'accidents : pour les Motékallim, l'accident est ou bien vivant, comme la vie et ce qui s'y rattache : les perceptions des sens, la science, le pouvoir, la volonté, les goûts, les affections, etc., ou non-vivant, et c'est alors les états physiques, au nombre de quatre : mouvement et repos, réunion et séparation, ou les sensibles : sons, couleurs, odeurs, chaleur, etc. Des savants ont admis que les 4 états physiques étaient sensibles ; mais la plupart ne l'admettent pas ; car nous ne voyons que des choses mues ou arrêtées, unies ou séparées ; nous ne voyons pas le mouvement et le repos, la réunion et la disjonction. Chacun des sensibles renferme une infinité d'accidents divers.

Les Philosophes ne divisent pas ainsi les accidents; ils les répartissent entre les 9 prédicats, les catégories, la première catégorie, celle de la substance, étant mise à part. El-'Idji distingue d'abord, d'après les Philosophes, un prédicat qui admet la division par son essence : c'est le Combien ou la Quantité ; les autres ne l'admettent pas. Parmi ces autres, il en distingue un qui, par son essence, n'admet pas le rapport ; c'est le Comment ou le Mode ; les 7 autres l'admettent ; à savoir : le Où, le Quand, le Site, la Possession, l'Annexion, l'Action et la Passion. Ces divisions donnent lieu à des discussions ; sont cités au cours de la discussion Avicenne et l'Imam Râzi. Avicenne, dit el-'Idji, a voulu répartir tous les accidents entre 3 prédicats seulement : le Combien, le Comment et la Relation ; en y ajoutant la Substance, il a enfermé tous les possibles dans ces 4 notions. — On ne peut nier que ce ne soit là des pages importantes, et un raccourci saisissant qui mérite d'être extrait pour l'histoire générale de la philosophie.

El-'Idji discute ensuite d'une façon fort ardue si l'accident se transporte d'un lieu à un autre ; en définitive il ne l'admet pas. Le vulgaire croit que l'odeur de la pomme se transporte du fruit à ce qui l'entoure, que la chaleur passe du feu à ce qui le touche ; mais pour les théologiens de

son parti, ce qui paraît dans le second lieu est individuellement autre : c'est une autre odeur, une autre chaleur, que produit l'Agent volontaire, soit Dieu, renouvelant l'odeur et la chaleur du premier lieu, en conséquence du voisinage et du toucher ; c'est comme une nouvelle création dans le second lieu. Pour les philosophes, les accidents dans le second lieu émanent de l'Intellect agent par voie de nécessité, à cause d'une disposition que lui communique le voisinage ou le contact.

El-'Idji soutient encore contre les Philosophes que l'accident ne peut pas subsister dans un autre accident ; ainsi les Philosophes ont dit que la vitesse et la lenteur sont deux accidents qui subsistent par le mouvement, lequel lui-même subsiste dans le corps ; mais pour el-'Idji la vitesse et la lenteur ne sont pas dans le mouvement ; elles sont dans la plus ou moins grande fréquence des petits intervalles de repos qui séparent les déplacements élémentaires du corps. Selon qu'il y a un plus ou moins grand nombre de ces repos, le corps se meut moins ou plus vite. La lenteur et la vitesse sont donc des qualités du corps qui se meut, non du mouvement.

Enfin el-'Idji discute une opinion d'Ach'ari qui n'est autre que l'idée de la création continuée appliquée aux accidents, et déjà précédemment indiquée : Les accidents en eux-mêmes

ne subsistent pas ; ils cessent et se renouvellent continuellement ; un accident cesse et un autre pareil se reproduit ; et chacun est affecté à un seul instant par l'action du Puissant, du Volontaire (Dieu). — D'anciens Motazélites, comme Nazzâm, ont été du même avis. Les Philosophes et la généralité des Motazélites ont admis la subsistance des accidents, sauf des mouvements et des sons. Djobbâï et son fils, ainsi qu'Abou'l-Hodzéïl, Motazélites, ont cru à la subsistance des couleurs, des goûts, des odeurs, mais non des connaissances, des volitions, des sons ni des paroles. Les Motazélites ne sont pas non plus d'accord sur la subsistance du mouvement et du repos. — Nous regrettons de ne pouvoir suivre plus longtemps cette intéressante discussion, et examiner les trois arguments qu'invoquent les Acharites pour nier la permanence des accidents.

Le goût de la philosophie théologique et l'étude de cette science ardue et subtile se sont perpétués jusqu'à nos jours dans l'islam ; ils ont été particulièrement développés chez les Turcs. Nous pourrions citer ici un traité sur le libre arbitre et la science du *Kalâm* (1), rédigé sous 'Abd ul-Hamîd, qui ne le cède en rien pour l'érudition, la discussion et la finesse, aux traités de Teftazâni, de Djordjâni ou d'el-'Idji.

(1) La clé du bonheur, *Miftâh es-Se'âdeh*, par Mohammed Ziâ ed-Dîn Efendi, impr. Othmânich, Stamboul, 1309.

CHAPITRE V

LA MYSTIQUE

Théorie mystique : les états et les stations; Hudjwiri, Suhrawerdi. — El-Helladj et sa passion.
Le grand auteur mystique arabe : Ibn 'Arabi. — Le poète Ibn el-Farid.
Vie de Soufis : Légendes et miracles.

I

La théorie du Soufisme nous est connue par plusieurs ouvrages. Nous avons déjà parlé dans notre *Gazali* de l'épître de Kochéïri, mystique de Nîsâbour, mort en 465 (1072) ; nous n'y reviendrons pas ici (1). Nicholson a récemment traduit un traité persan de Hudjwîri, qui est un contemporain un peu plus jeune de Ko-

(1) Hartmann : *Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfîmtus*, Berlin, 1914. La *Risâlah*, épître, de Kochéïri, a été éditée au Caire, 1304.

chéïri. Ces ouvrages nous font connaître l'état de la doctrine mystique vers le milieu de notre XIe siècle.

Hudjwiri n'a pas l'esprit d'un historien (1) ; il est surtout théoricien mystique ; il donne peu ou point de dates, et à peine a-t-il commencé à parler d'un soufi qu'il lui attribue une ou deux sentences et se met à les commenter, d'une façon assez abstraite et parfois même un peu obscure. Il est légitime aussi d'avoir des doutes sur la justesse de ces attributions. On ne peut qu'être inquiet de la méthode de ces hagiographes, lorsqu'on voit Hudjwîri dire lui-même en parlant de l'un d'eux, el-Khuldi (2) : « C'est le biographe bien connu des Saints. Pour expliquer les principales notions mystiques, il attribuait à divers personnages (à différents Santons) des anecdotes qu'il composait et dont il illustrait chaque sujet ! » — En fait, toutes ces sentences forment un ensemble assez homogène, et paraissent avoir été réparties un peu arbitrairement entre les différents soufis dont parle Hudjwîri. On a vu une manière analogue de répartir des proverbes, tous de même caractère, entre Ali, Abou Bekr, Omar et quelques autres.

(1) Al-Hujwîri, *the Kashf 'al-Mahjûb*, trad. Reynold A. Nicholson, dans le *Gibb Memorial*, Leyde-Londres, 1911.

(2) *Loc. cit.*, p. 156.

Notre auteur fait remonter le début de la vie mystique dans l'islam au temps même du Prophète, et il nomme sous le nom de « gens de la Véranda, *ahl es-Soffa* », un certain nombre de Compagnons qui auraient consacré leur vie à la dévotion. Les deux les plus connus sont Bilâl le Muezzin et Salmân le Persan.

Dans la première génération des Suivants, le principal personnage nommé comme mystique par Hudjwîri est Hasan de Basrah. Ce personnage est assurément important à divers égards ; on trouve son nom en tête de l'étude du Coran, de la grammaire, de l'histoire du *Kalâm* et d'autres branches. Son rôle exact est difficile à apprécier (1).

Après la génération de Hasan de Basrah, l'auteur cite 64 soufis en approchant de son temps. Il introduit dans cette liste Abou Hanîfah, le grand jurisconsulte, ainsi que Ahmed Ibn Hanbal et Dâwoud Tây, fondateurs de rites juridiques. Comme mystiques proprement dits et pour ainsi dire spécialistes, les plus célèbres de la série sont Dzou'n-Noun l'Egyptien, Ibn Edhem et Bestâmi. Ce sont trois noms qui reviennent souvent dans les écrits mystiques ; il convient d'y ajouter Djonéïd et el-Hellâdj. — Ensuite Hudjwîri nomme une dizaine de soufis

(1) Cf. ci-dessous, section II, p. 208.

contemporains, dont le plus célèbre est Kochéïri, puis un certain nombre alors vivants dans les diverses parties de la région persane.

Après ces articles vient un long chapitre sur 11 sectes de Soufis, chaque secte donnant lieu à un discours sur un point particulier de doctrine. Les divergences entre les sectes sont pour la plupart peu importantes, et n'ont guère l'air d'être énoncées que comme des prétextes pour expliquer la doctrine. Ainsi la première secte compte la « satisfaction, *rizâ* » parmi les « états », au lieu de la mettre parmi les « stations » ; suit un discours sur la Satisfaction. La dernière secte, qui est réprouvée, présente une particularité plus grave : elle admet la métempsycose ; suit un discours sur l'esprit.

La doctrine mystique est encore exposée sous une autre forme dans 11 chapitres (le même nombre que précédemment), intitulés : « le soulèvement du 1er, second, 3e... 11e voile ». Les voiles correspondent aux points essentiels de la religion musulmane : unité de Dieu, foi, ablutions, prière, aumône, etc., et chaque point est expliqué mystiquement ou répond à un chapitre de la doctrine mystique. Cette partie montre le mode très libre d'interprétation dont se sont toujours servis les mystiques :

Ainsi (p. 301) : « La prière est une expression dans laquelle les novices trouvent le chemin

vers Dieu, du commencement à la fin, et dans laquelle les stations leur sont révélées. Pour les novices, l'ablution est le repentir ; se tourner vers la *qiblah*, c'est se mettre sous la dépendance du directeur spirituel ; se tenir debout dans la prière est la mortification ; réciter le Coran correspond à la méditation intérieure ; incliner la tête est l'humilité, et faire la prosternation est la connaissance de soi-même. La salutation est le détachement du monde ; la profession de foi est remplacée par la familiarité avec Dieu (le *Uns*) » ; en un mot, chacune des pratiques concrètes reçoit le sens d'un sentiment mystique.

Un très bon traité de soufisme, traité bien ordonné, didactique, explicite, et où sont rapportées beaucoup d'opinions des mystiques antérieurs, est l'*'Awârif el-Ma'ârif*, « *les bienfaits des connaissances* » de SUHRAWERDI (1). Nous en avons déjà parlé dans *Gazali* ; mais l'ouvrage est assez riche et assez important pour que nous nous en servions encore ici. Il y a plusieurs docteurs du nom de Suhrawerdi. Celui qui nous occupe est Chihâb ed-Dîn Suhrawerdi. C'était un descendant du Khalife Abou Bekr ; il fut disciple de son oncle paternel Abou'n-Nédjîb

(1) Publié en marge de l'*Ihyâ* de Gazali. Ce traité a été traduit par Wilberforce-Clarke, en appendice à sa traduction de Hâfiz.

et du célèbre cheïkh 'Abd el-Kâdir el-Djîli. Il fut cheïkh des cheïkhs de Bagdad. Il attira autour de lui un grand nombre de soufis et d'ascètes. Outre son traité mystique bien connu, on lui doit des poésies en dialecte populaire. Il est mort à Bagdad en 632.

J'ajoute quelques mots sur son oncle Abou'n-Nédjîb, grand mystique aussi, sur lequel Jâkout a un joli article, et que lui-même cite souvent en tête de ses chapitres en l'appelant : notre cheïkh, le cheïkh ul-islâm Abou'n-Nédjîb de Suhrawerd. — « C'est, dit Jâkout, le plus illustre enfant de Suhrawerd (1), ville du Djébâl, proche de Zendjân, ville célèbre par le nombre des docteurs et des dévots qu'elle a produits. Abou'n-Nédjîb se rendit dans sa jeunesse à Bagdad, où il se consacra à l'étude de la tradition et du droit, puis passa à Ispahan. Par mortification il se fit porteur d'eau et ne vécut que de son salaire. Là il commença à se consacrer au *dzikr*, et, s'étant attiré ainsi l'estime du public, on construisit pour lui et ses disciples plusieurs couvents. Il revint à Bagdad, y eut la direction de la Nizâmiyeh, où il donna le cours de tradition. De là, il alla à Damas, en 558 ; Nour ed-Dîn Zengui l'y combla d'honneurs ; il y fonda une congrégation de soufis. Son intention était

(1) *Dictionnaire de la Perse*, p. 329 à l'article Suhrawerd.

de se rendre en pèlerinage à Jérusalem ; mais à ce moment une trêve convenue entre les Musulmans et les Chrétiens fut rompue, et il revint se fixer à Bagdad.

Son neveu, ajoute Jâkout, l'auteur de l'*'Awârif el-Ma'ârif*, fut une des notabilités de son siècle par ses talents et sa piété. Il enseigna la tradition et prêcha à Bagdad. Le Khalife Nâsir le nomma cheïkh des cheïkhs de la capitale, et lui confia plusieurs missions importantes. C'est pour ce souverain qu'il composa son traité de soufisme. »

D'après les ouvrages dont nous venons de parler, et d'autres encore, il est aisé de connaître la doctrine du soufisme, et l'on peut même tenter de rechercher comment elle s'est formée et d'en reconstituer l'histoire. La partie de cette doctrine qui concerne les STATIONS et les ÉTATS MYSTIQUES est particulièrement intéressante. Cette partie n'est pas fondée sur la révélation ni sur le raisonnement, mais presque uniquement sur l'expérience psychologique des ascètes. Il est fort remarquable qu'ils aient cru que cette expérience devait être uniforme en ce qu'elle a d'essentiel, la même pour tous, et qu'ils soient arrivés en fait à cette espèce d'unité psychologique. Les exercices de l'ascèse les ont fait passer tous par une même série d'états psychiques, de

sensations et d'émotions graduées. Il y a là un fait de cohérence dont l'importance pour l'étude de la sentimentalité religieuse ne saurait être exagérée.

La théorie des états est bien nette chez Suhrawerdi. Hudjwîri, chez qui elle est plus indécise et plus subtile, nomme comme le premier auteur qui s'en soit occupé, un certain Saqati, mystique fort peu connu. Il était l'oncle de Djonéïd, soufi souvent cité, et exerçait la profession de revendeur au bazar de Bagdad. C'est lui qui, le premier, se serait occupé de mettre en ordre les stations et d'exposer les états spirituels. Il faut remarquer que, chez Hudjwîri qui cite et définit une quantité de termes techniques du soufisme, ces termes sont tous ou presque tous arabes, bien que son traité soit écrit en persan. On peut voir là un argument en faveur de l'origine syrienne du soufisme.

Suhrawerdi, en son chapitre LVIII, cherche à établir la différence qu'il y a entre l'état et la station. Il y a beaucoup de ressemblance, dit-il, entre l'état et la station, (*hâl* et *maqâm*), et les cheïkhs, c'est-à-dire les maîtres, ne s'accordent pas toujours en cela. Ce qui est état pour l'un est station pour l'autre. En principe, l'état est ainsi nommé parce qu'il change, et la station parce qu'elle est stable. Il se peut que ce qui a commencé par être état, se consolide et devienne

station, l'état engendrant dans l'âme des qualités qui le rendent fixe. — Les cheïkhs ont souvent dit que les stations sont acquises et que les états sont donnés. J'ai entendu les cheïkhs de l'Irâq dire, écrit Suhrawerdi : L'état est ce qui est de Dieu ; ce qui est acquis par l'effort ou par les œuvres est dit de l'homme. D'autres veulent que les états aient déjà une certaine durée. Ce qui est trop bref, ils l'appellent lueur, éclair, *bawârid* ; c'est l'avant-coureur des états.

L'homme ne s'élève aux stations qu'en accroissant les états. Le repentir est l'entrée des deux. Il n'y a pas de mérite, d'excellence (*fazîlah*) qui ne puisse être état ou station. Il en est ainsi de l'ascétisme, de l'abandon à Dieu, de la satisfaction, de la dilection. La préface du repentir est l'éloignement, le dégoût ; c'est un état qui conduit au repentir. A la longue, l'âme s'élevant, l'état se fixe et devient station.

Les états étant des dons, ne sont pas délimités, car il n'y a pas de limite aux dons de Dieu. Le repentir est le principe et la base de toutes les stations, et la clé de tous les états. Sans lui, on n'a accès ni à l'un ni à l'autre. Trois choses après la foi président aux états, et quatre avec la foi, qui sont à la naissance spirituelle ce que sont les quatre conditions à la naissance physique. Les 3 choses suivant la foi sont : le repentir, l'ascétisme, la piété dans les actes du cœur et dans

les actes formels ; et les 4 conditions qui complètent celles-ci sont : parler peu, manger peu, peu dormir et se séparer des hommes. Tous les savants ascètes et les cheïkhs conviennent que c'est par ces moyens que se produisent les états et que s'affermissent les stations.

Au chapitre LX, Suhrawerdi traite des stations suivant leur ordre, et rapporte des paroles des cheïkhs à leur sujet ; il énumère dans ce chapitre 8 stations qui sont : l'ascétisme, la patience, la pauvreté, la reconnaissance, la crainte, l'espérance, l'abandon à Dieu et la satisfaction. Il rapporte ces jolies définitions de la crainte et de l'espoir d'après Roudzbâri : « La crainte et l'espoir sont comme les deux ailes de l'oiseau. Lorsqu'elles sont égales, l'oiseau est stabilisé et son vol est parfait. » D'après un autre : « Si l'on pèse la crainte du croyant et son espérance, on les trouve en équilibre. La crainte et l'espoir sont comme les deux ailes de la foi. Il n'y a pas pour le croyant de crainte sans espoir ni d'espoir sans crainte, car ce qui fait naître la crainte est la foi, et par la foi il espère, et ce qui fait naître l'espoir est la foi, et ayant la foi il craint. »

Je relève dans Gazali (1) ce gracieux passage sur l'ascétisme (*zohd*) : « La science qui a pour

(1) Gazali, *Ihyâ*, partie IV, p. 155.

fruit cet état, consiste à savoir que ce que l'on abandonne est sans valeur par rapport à ce que l'on reçoit. Il en est de cela comme du marchand qui sait que ce qu'il reçoit en échange de sa marchandise vaut plus que ce qu'il vend, et qui pour cette raison désire la vente. Qui n'aurait pas cette science ne pourrait se détacher de la marchandise. Ainsi celui qui a compris que ce qui est en Dieu subsiste, et que l'autre vie est meilleure et plus durable que la nôtre, comme les joyaux sont meilleurs et plus persistants que la neige, celui-là désire l'échange d'une vie contre l'autre. Quelqu'un qui posséderait de la neige n'éprouverait aucune peine à l'échanger contre des joyaux et des perles. Or ce monde est comme la neige exposée au soleil qui coule et fond jusqu'à disparaître entièrement, au lieu que l'autre vie est comme la pierre précieuse qui ne s'anéantit jamais. »

Aux chapitres LXI et suivants, Suhrawerdi traite des états ; il mentionne entre autres, — l'ordre qu'il suit ne paraît pas toujours bien logique : — l'attrait, la dilection, l'amour, le respect et la familiarité, le resserrement et l'épanouissement, la proximité et l'écartement, la réunion et la séparation, la submersion, la subsistance et l'anéantissement, etc. En général chaque état a son contraire. Voici quelques explications :

Le désir ardent (*chauq*) : « Parmi les états traditionnels est le désir ardent. Celui qui aime ne fait que désirer ardemment et sans cesse ; car Dieu le Très-Haut n'a point de limite, et celui qui l'aime n'a pas plutôt atteint un état, qu'il en entrevoit au delà un autre plus vaste et plus parfait. — On demandait à Ibn 'Atâ : « Qu'est-ce que le désir ? », il répondit : « c'est « un feu qui brûle les viscères, embrase le cœur « et fait cesser la distance et la proximité (deux « états antérieurs). » — On demanda à un cheïkh : « Lequel est le plus haut du désir ou « de l'amour ? », il répondit : « C'est l'amour, « parce qu'il engendre le désir. Il n'y a point « d'âme qui désire si elle n'est envahie par « l'amour. Celui-ci est le principe ; le désir est « la conséquence. »

« On interrogea Djonéïd sur la familiarité (*uns*) ; il répondit : C'est l'état où la timidité disparaît, mais où subsiste le respect. — Dzou'n-Noun a dit : C'est l'état où l'amant se met à l'aise avec l'aimé. — On a discuté sur la place de la familiarité et du respect parmi les stations. Ils apparaissent, enseigne Suhrawerdi, dans la station de la subsistance, *baqâ*, et disparaissent quand survient l'anéantissement, *fanâ*. Ils naissent de l'apparition des qualités divines de majesté et de beauté. « La submersion et l'anéantissement sont expliqués par les cheïkhs comme

la réalisation de la station de l'amour par la lumière de la certitude qui s'empare du cœur et l'affranchissent du souvenir, et par l'affirmation de l'Essence certaine qui absorbe les détails et les sinuosités de tout le reste, et vide l'énergie de l'être de toutes les qualités de l'âme. »

Il semble bien que la mystique musulmane ait influé à la Renaissance sur la mystique chrétienne, principalement par la voie de l'Espagne ; mais je ne crois pas que la théorie des états ait été poussée dans nos contrées plus loin qu'elle ne l'est dans l'islam.

II

Un érudit de la jeune génération, M. Louis Massignon, a consacré un travail considérable à un mystique d'un caractère fort douteux, Abou Mansour EL-HELLADJ. Ce personnage fut mis à mort sous Moqtadir, en 922 Ch. Les rapports qui se présentent entre les récits de son supplice et la Passion du Christ donnent à sa physionomie un intérêt assez spécial. M. Massignon a, à propos de cet Hellâdj, repris toute l'histoire de la mystique musulmane, et groupé autour de lui les différentes classes ou générations de soufis, en étudiant leurs œuvres, leurs vies et la progression de leurs doctrines. Il s'est servi pour cette étude de nombreux documents nou-

veaux, recueillis au cours d'une mission en Orient. Il est résulté de là trois forts volumes extrêmement chargés et armés d'un appareil scientifique formidable, qui constituent une sorte d'inventaire complet de la mystique musulmane dans sa première période (1). Les résultats généraux obtenus jusqu'ici ne me semblent toutefois pas en proportion du matériel rassemblé. Peu d'idées synthétiques et claires, peu de grands faits intellectuels se dégagent de cet amas d'informations. M. Massignon est d'ailleurs lui-même un auteur difficile, à la philosophie abstruse et au style recherché ; sa pensée n'est pas toujours plus aisée à saisir que celle des auteurs dont il traite, et plusieurs de ses expressions et formules auraient ravi d'aise certains écrivains néo-kantiens d'il y a trente ans.

C'est ainsi que j'avais remarqué que la tradition orientale donne une importance considérable à Hasan de Basrah ; elle en fait le plus grand prédicateur aux premiers temps de l'islam, et lui assigne une place à part dans l'histoire du Coran et dans celle de la mystique. Cependant les renseignements donnés sur ce personnage

(1) *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad, le* 26 *mars* 922, 2 vol. avec 28 planches, Paris, 1922 ; et l'ouvrage sur les origines du lexique mystique, cité ci-après.

par les auteurs qui me sont le plus familiers étaient rares et peu explicites. J'ouvris l'un des volumes de M. Massignon, et je me réjouis de voir qu'il consacrait à Hasan de Basrah plusieurs pages riches en références nouvelles pour moi ou inédites ; mais quand je voulus y chercher une idée résumée du caractère et de l'œuvre de ce docteur, je ne pus en tirer que quelques phrases telles que celle-ci (1) : « Hasan place l'esprit avant la lettre, la *sonnah* avant le *fard* ; son tutiorisme à base morale s'épanouit en méthode d'introspection ascétique... » Parlons plutôt de el-Hellâdj.

El-Hellâdj naquit — d'après une courte biographie attribuée à son fils — à el-Beydâ dans le Fârs. D'autres l'avaient fait naître à Nîsâbour, à Merv ou à Rey ; en tout cas c'est un persan. Il fut élevé à Tostar. A 18 ans il voyagea, visita Basrah, La Mecque, Bagdad, et, dans cette dernière ville, se maria. Il y rencontra le grand soufi Djonéïd, qui parut le dédaigner ; blessé, il revint à Tostar. Il voyagea encore, cette fois du côté du Khorâsan et de la Transoxiane ; et, au cours de ses pérégrinations, il se mit à parler en public et à faire le métier d'agitateur religieux.

(1) *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 164.

Il était, d'après cette biographie, très excentrique dans ses costumes, et surtout il en changeait très souvent. On le voyait un jour vêtu de deux frocs d'étoffes teintes, une autre fois portant l'habit des soufis, la robe de laine et le turban ; puis il le quittait, et prenait le manteau à manches des soldats. Il alla jusque dans l'Inde en prêchant, et produisit sans nul doute un assez grand effet. On lui donnait divers noms selon les provinces : on le nommait « l'Intercesseur » dans l'Inde, « le Pourvoyeur » dans le Turkestan, « le Clairvoyant » dans le Khorâsan, « le Cardeur de consciences » dans le Khouzistan ; cardeur est le sens de son nom Hellâdj. A Bagdad il était « l'Extasié », à Basrah « l'Ebloui ». Tout cela sent un peu le charlatanisme.

Après un troisième pèlerinage à La Mecque, il se fixa à Bagdad, où il se bâtit une maison, et y enseigna sa doctrine mystique. Il suscita beaucoup de contradictions, comme son fils l'avoue naïvement : « Les uns disaient : c'est un sorcier ; d'autres : c'est un fou ; d'autres : il fait des miracles, il est exaucé quand il prie. Bref les langues disputèrent sur son cas, jusqu'au moment où le Sultan le fit arrêter et emprisonner. »

Massignon a un assez grand respect pour Hellâdj comme mystique, et prétend marquer la physionomie propre de sa doctrine et ce qui

la distingue de celle des Soufis antérieurs ; mais les textes qu'il cite ne sont pas des plus lucides. Peut-être Hellâdj s'est donné comme plus uni à Dieu, plus identifié à l'essence divine que ses prédécesseurs ; il a pu préconiser aussi certaines variantes dans la manière d'atteindre à l'union. Ce qui est certain, c'est qu'il visait beaucoup le peuple ; il était prédicateur populaire, démagogue et turbulent. Avec cela, thaumaturge. Ses miracles contestables, qui séduisaient le public, étonnèrent et choquèrent, dit Massignon, plusieurs de ses contemporains. Ces miracles sont assez drôles, et rappellent parfois les fraudes des alchimistes.

Un arabe dit : « Plusieurs de mes amis m'ont raconté que les habitants de l'Ahwâz et des régions voisines s'enthousiasmèrent pour el-Hellâdj, parce qu'il leur procurait instantanément des vivres et des boissons, ainsi que certaines monnaies qu'il appelait « des drachmes de la puissance divine ». Le motazélite el-Djobbây, mis au courant de ces faits, dit : « Il doit avoir des provisions qu'il tient en réserve dans des maisons truquées ; mais faites-le donc venir dans une de vos maisons qu'il n'habite point, et là demandez-lui de vous procurer seulement deux fagots ; s'il le fait, vous pourrez croire en lui ». Hellâdj, entendant rapporter ces paroles, quitta l'Ahwâz.

Une autre critique est moins satisfaisante, car l'explication qu'elle propose est plus merveilleuse que le miracle lui-même. Un astrologue se dit un jour : « Je veux voir quel genre de miracles il produit. » Il alla trouver el-Hellâdj, feignant d'être un novice qui voulait se placer sous sa direction. Après qu'ils eurent un peu causé : « Demande-moi, dit le mystique, ce que tu veux, je te l'apporterai. — Je veux, dit l'astrologue, un poisson frais, et tout de suite ». Or ils se trouvaient dans une ville du Kouhistan où il n'y avait point d'eau courante. Hellâdj se lève, entre dans sa chambre, en ferme la porte, et revient au bout d'un moment trempé de boue jusqu'au cou, tenant entre ses mains un gros poisson tout frétillant ; « Dieu, dit-il, m'a transporté jusqu'aux marais du Karoun, où je viens de le prendre. » — L'astrologue demande à examiner la maison. Il soulève une cloison, elle présentait un vide ; il voit un panneau qui n'était qu'une fausse porte garnie de clous ; il pénètre par là dans une cour intérieure où il voit un verger superbe, contenant toute espèce d'arbres, de fruits, de plantes et de fleurs parfumées, tant ceux de la saison que ceux des autres époques. Il y avait aussi quantité d'armoires remplies et de garde-manger bien fournis, et, au centre du jardin, un vivier plein de poissons, grands et petits. Il en prend un, re-

monte et se sauve, craignant que Hellâdj ne le fasse assassiner. — Si l'on veut tenir compte de cette histoire, elle semble indiquer que Hellâdj a dû avoir la faculté que l'on prête à certains fakîrs de l'Inde de suggérer des hallucinations.

Ce qu'il y a de plus intéressant dans l'histoire de ce mystique, c'est sa « passion », je veux dire son supplice, qui est dans un rapport étroit avec la passion du Christ. J'aurais aimé que M. Massignon nous expliquât davantage d'où vient cette analogie. Quelles survivances de traditions évangéliques, quels souvenirs latents ont porté à voir dans le martyr excentrique de Bagdad un nouveau Christ souffrant ? Il y a là un mystère à pénétrer.

La passion d'el-Hellâdj est une accumulation de supplices, un peu comme celle de Jésus. On n'arrive pas à savoir duquel il a péri. De très curieuses miniatures reproduites dans l'ouvrage nous montrent Hellâdj en différents états. Dans l'une, il est en croix comme Jésus, avec les mains et les pieds cloués, et il y a même trois personnages qui se tiennent debout près de la croix ; il n'est pas dépouillé de ses vêtements. Dans une autre miniature on lui coupe les extrémités. D'après les récits, il subit une flagellation de 1.000 coups de fouets, ce qui supposerait une

constitution plus que robuste ; il est laissé sur le gibet tout une nuit ; on l'en descend encore vivant et on lui tranche la tête. C'est beaucoup de genres de mort pour un seul homme. Son corps en outre fut enduit de pétrole, roulé dans une natte et brûlé ; ses cendres furent jetées au vent du haut d'un minaret de Bagdad. On sent en tout ceci l'intention de faire de lui un type du martyre, une synthèse de souffrances et de morts (1).

Les récits des témoins ne sont pas concordants ; plusieurs le voient amener au supplice, mais dans des situations très différentes les unes des autres. Son attitude même à ses derniers moments présente des contradictions ; d'après les uns, il aurait marché joyeusement à la mort ; d'après d'autres il aurait été comme penaud d'avoir été pris. Comme au Christ encore, on lui attribue sept paroles qu'il aurait prononcées sur le gibet. La dramatique scène des Juifs demandant à Pilate la condamnation de Jésus en criant : « que son sang retombe sur nous et sur nos enfants », se retrouve dans le jugement d'el-Hellâdj : ses accusateurs, juristes et lecteurs du Coran pour la plupart, disent : « que son sang retombe sur nous. » Comme

(1) Il y a un fort beau récit de sa mort dans le « Mémorial des saints » de Férîd ed-Dîn Attâr, que j'ai résumé dans mon *Gazali*, p. 199.

Pilate, le vizir se déclare innocent de son sang, et il décharge aussi de toute responsabilité le Khalife et le Préfet de police. — De même que Jésus, Hellâdj avait prédit qu'on le mettrait à mort. — Le conseil évangélique du second soufflet avait été suivi par lui : Un de ses adversaires le rencontra un jour sortant du hammâm, et lui donna un soufflet : « Au nom de Dieu, s'écria Hellâdj, donne-m'en un autre. » L'homme leva la main pour le frapper une seconde fois ; mais à l'instant sa main sécha.

Les Musulmans ont aussi appliqué à ce martyr l'idée qu'ils ont sur la passion du Christ : que le Christ n'aurait pas été crucifié réellement, mais qu'un autre aurait pris sa place (*Coran*, IV, 156). Selon quelques-uns, on aurait crucifié à la place de Hellâdj un mulet (Cf. le célèbre graffito de l'âne en croix) ; selon d'autres, celui que virent crucifier les assistants n'était qu'un fantôme : « Peut-être est-ce un démon, dit un docteur, qui s'est montré sous ses traits, afin d'égarer à son sujet les hommes, comme une partie des Chrétiens a été égarée au sujet du Crucifié. » Plusieurs de ses partisans attendirent son retour. Ses cendres jetées dans le Tigre arrêtèrent une crue du fleuve qui menaçait de submerger Bagdad. En définitive il appartient plus à la légende et au folklore, qu'à l'histoire positive et doctrinale du mysticisme.

J'ajoute que je ne partage pas l'opinion de M. Massignon sur l'origine de la terminologie soufie. Ce savant dérive les termes techniques du soufisme, et en particulier les noms des états mystiques, du Coran (1). Pour moi le Coran n'est point une œuvre qui ait pu à l'origine intéresser beaucoup les mystiques. Il est trop externe ; il n'a pas la sensibilité intérieure et proprement spirituelle. J'ai toujours cru que le soufisme dérivait avant tout de l'ascèse chrétienne, à laquelle était venue se joindre, lors de l'étude des livres grecs, la mystique néoplatonicienne. Puis les mystiques orientaux avaient greffé le Coran sur leur système, pour se mettre en règle avec l'orthodoxie et se couvrir aux yeux des pouvoirs officiels.

Les mots de la terminologie mystique, souvent groupés par deux, comme intérieur-extérieur, patience-grâce, crainte-espoir,extension-contraction, subsistance-anéantissement, sont des termes assez usuels et se trouvent un peu partout. Le Coran les emploie toujours dans un sens très objectif et très concret. Ainsi pour le doublet extension-contraction, le Coran a : « Dieu restreint ou étend ses faveurs à son gré. » Il s'agit là de la prospérité matérielle, non de cet épanouissement et de ce resserrement intimes de

(1) *Essai sur les origines du lexique technique*, p. 28.

l'âme, qu'éprouvent les ascètes dans leurs recherches spirituelles. — Le doublet visible-invisible, appliqué à Dieu, prêterait à un commentaire intéressant. La notion de Dieu à la fois latent et manifeste, visible et caché, est ancienne et se rencontre en divers sens. En Egypte le nom divin Amen-Râ est un doublet de ce genre : Amen est le dieu caché, le soleil souterrain, nocturne ou hivernal ; Râ est le soleil dans toute sa splendeur. Dans la Bible, les Psaumes expriment puissamment l'idée de la présence de Dieu dans la nature ; et cependant Dieu est caché, puisque l'âme l'appelle et le cherche. De même dans le Coran, Dieu est visible dans ses œuvres, caché aux regards physiques. Saint Augustin aussi a appelé Dieu, et en un sens plus mystique que le Coran : *secretissime et præsentissime*, très secret et très présent.

D'autre part, comme l'observe M. Massignon lui-même, certains termes comme *'aql*, intelligence, *haqîqah*, réalité, vérité, *ma'na*, sens, *ma'rifah*, connaissance, ces trois derniers très employés par les mystiques, ne se trouvent pas dans le *Coran*. Le terme ordinaire pour désigner l'extase, *wadjd*, n'y figure pas non plus.

III

Mohyi ed-Din Ibn 'Arabi, le célèbre mystique arabe du XIIIe siècle (1), a été l'objet de travaux récents qui ont jeté sur sa physionomie beaucoup de lumière. Ces travaux sont dus principalement à MM. Miguel Asin et R. A. Nicholson. J'avais autrefois parlé assez péniblement d'Ibn 'Arabi d'après son traité les *Gemmes de la sagesse, fosous el-hikem*. Miguel Asin a étudié son principal ouvrage, les *Révélations mecquoises, el-fotouhât el-Mekkieh*, et divers opuscules. R. A. Nicholson a édité et traduit des poésies qui sont des plus remarquables.

Ibn 'Arabi a énormément écrit. On constate qu'il jouit en Orient, à notre époque même, d'une vogue qui ne fait que s'accroître. On peut

(1) Mohyi ed-Din ibn el-'Arabi naquit en 560 (1165) à Murcie, en Espagne. A 8 ans il alla étudier à Séville, où il eut pour maître entre autres Ibn Bachkawâl. Vers 30 ans il se rendit en Orient, séjourna quelque temps à La Mecque, visita l'Egypte, la Syrie, l'Irâk, l'Anatolie. Arrivé à Koniah, il y épousa la mère, veuve alors, de Sadr ed-Dîn Konawi. Il y résida assez longtemps, y forma Sadr ed-Dîn qui devint un mystique vénéré dans cette ville ; puis il se transporta à Damas, où il mourut, en 638 (1240). Il fut enterré sur les pentes du Mont Kâsioun. Des fanatiques détruisirent son tombeau ; mais il fut retrouvé quand le Sultan Sélîm Yâvouz conquit la ville. Ce sultan fit élever dessus un turbé, et dans le voisinage une mosquée avec un beau portail.

en juger par le nombre de ses ouvrages qui ont été publiés à une époque récente, et qui s'écoulent aisément. Les *Révélations Mecquoises*, son grand traité, formant quatre très forts volumes, ont eu une seconde édition au Caire en 1293. Les *Gemmes de la Sagesse* ont été éditées à Constantinople avec le commentaire d'un savant turc Bâli Effendi, en 1309 ; cet ouvrage est obscur, et Miguel Asin ne le juge pas le plus propre à étudier la pensée tortueuse d'Ibn 'Arabi. Le *tohfah*, opuscule de caractère ascétique, a paru de même à Constantinople, 1300 ; le *el-amr el-mohkam*, du même genre, Stamboul, 1315, accompagné d'une version turque de Moustafa Chérîf. Il est aussi question dans cet ouvrage des dons psychiques et des merveilles des saints. Le *Mohâdarat el-abrâr*, livre d'anecdotes et de mélanges sur la littérature, les raretés et les histoires, a été édité au Caire, 1317. Un ouvrage intitulé le *Commentaire du grand cheïkh*, *tefsîr ech-cheïkh el-akbar*, a paru de même au Caire à la même date. — « Le grand cheïkh, *ech-cheïkh el-akbar* », est le titre que l'on donne populairement à Ibn 'Arabi. — Il y aurait donc quelque honte pour nous à ne pas pénétrer la pensée d'un auteur qui plaît autant à l'Orient.

Comme les philosophes scolastiques, comme Kindi, Farabi, Avicenne, Mohyi ed-Dîn a voulu

écrire son épître sur l'âme (1). C'est un fort beau morceau, large, élevé, éloquent, rehaussé par des images poétiques et rédigé d'une manière assez populaire. La théorie qui y est exposée n'est pas fort différente de celle des Philosophes ; elle a moins de précision dans l'analyse de l'âme et de l'intellect, et ne les distingue pas. Les états de l'âme séparés du corps par la mort sont expliqués à peu près comme dans Gazali.

Nous citons les premières lignes du premier chapitre qui sont très belles. Il s'agit de montrer que la substance de l'âme est distincte de celle du corps, et d'expliquer le sens de ce mot âme : « Il faut savoir, dit le mystique, que ce traité porte sur la question la plus digne de préoccuper les hommes : se connaître soi-même, et sur ce qui découle de cette connaissance ; il a pour but d'expliquer comment la connaissance de soi-même sert à l'âme pour s'élever à celle de son Seigneur. C'est ce que donne à entendre Mahomet le législateur des Arabes, lorsqu'il dit : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. »

« Le mot âme signifie forcément ce que chacun de nous veut dire lorsqu'il dit : « nous ».

(1) *Tratado acerca del Conocimiento del Alma y del Espiritu*, trad. Miguel Asin. — V. aussi de Miguel Asin l'article *Mohidîn* dans *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, et le mémoire *La Psicologia segun Mohidin Abenarabi*, dans les Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, Paris, 1906.

Pourtant les sages ne sont pas d'accord sur le sens de ce mot, s'il désigne ce corps visible et sensible ou quelque autre chose distincte de lui. La première opinion est erronée et vaine. Ceux-mêmes qui soutiennent la seconde, à savoir que l'âme est distincte du corps, diffèrent entre eux. Les uns disent qu'elle est elle-même un corps, d'autres qu'elle est quelque chose de corporel, c'est-à-dire subsistant dans le corps ; d'autres enfin disent qu'elle n'est ni un corps ni une chose corporelle, mais une substance spirituelle répandue dans le moule du corps ; c'est elle qui donne la vie au corps, et qui le prend pour instrument pour acquérir les sciences, par lesquelles elle peut atteindre la perfection de sa propre substance, et arriver à connaître son Seigneur, avec les réalités essentielles qu'il a créées. De cette façon elle se dispose à monter en la présence de son Seigneur, comme en celle d'un de ses plus intimes amis, et à entrer par là dans un état de félicité qui n'aura point de fin. »

Ici Ibn 'Arabi recourt à la comparaison de la lumière et des ténèbres chère à la philosophie de l'illumination (*ichrâq*). Il admet que Dieu a formé l'homme d'un corps ténébreux et grossier, et d'une substance simple et lumineuse, perceptive et active, qui donne leur vie et leur perfection aux organes du corps. Cette substance est « chef des esprits » et gouverneur des fa-

cultés. Elle est l'âme rationnelle. C'est l'intellect des Philosophes, « l'âme tranquille » du Coran (LXXIX, v. 27), le cœur pour les Soufis. Pour les Motékallim, l'âme serait un corps infusé à ce corps grossier, — mais il ne peut s'agir que des âmes inférieures, animales ou végétales ; — pour d'autres, c'est un accident, opinion adoptée par certains médecins ; d'autres la confondent avec le sang, — idée que l'on retrouve dans la Bible. — Mohyi ed-Dîn connaît les « esprits animaux » sur lesquels on disputait chez nous au XVIIe siècle : « L'esprit animal est un corps subtil, une sorte de lampe allumée, placée dans le vase du cœur, qui est suspendu dans la cage thoracique. La vie est la splendeur de cette lampe ; le sang est son huile ; la sensibilité et le mouvement sont sa lumière ; le désir est sa chaleur, la colère, sa fumée. » Un tel esprit est commun aux animaux et aux hommes. Ce n'est pas lui, avoue l'auteur, qui est capable de s'élever à la science, ni de connaître l'essence du divin ouvrier ; il n'est, lui, qu'un esclave qui meurt avec la mort du corps, et son extinction est cause de cette mort.

Quant à l'âme rationnelle, elle est pour lui une des puissances de l'âme universelle des sphères. Ces puissances sont des substances simples, des formes abstraites, séparées de la matière, intelligibles et non perceptibles. C'est

ce qu'enseignent les Philosophes, dont il suppose les arguments connus, et cet esprit ne meurt pas par la mort du corps ; mais Dieu l'appelle à lui en lui disant : « Tourne-toi vers ton Seigneur. » Il se sépare alors du corps ; les puissances animales et physiques s'apaisent, et le moteur tombe au repos. Cette quiétude s'appelle la mort.

Comme les « illuminés », Mohyi ed-Dîn admet implicitement que les âmes préexistaient au corps, qu'elles sont à différents degrés de perfection, et inégalement enfoncées dans les ténèbres du corps. Selon leur degré de perfection et leur effort, elles sont plus ou moins lucides, éprouvent plus ou moins d'attrait pour le corps, ou un désir inégalement grand de remonter vers leurs origines. L'acte d'apprendre n'est pour elles autre chose qu'une réminiscence, un retour, une remontée vers le lieu d'où elles sont sorties.

On sent là plusieurs doctrines amalgamées, et d'une façon un peu disparate ; néanmoins ce syncrétisme a son charme, et l'exposé dans son ensemble est chaud, plein de mouvement et de vie.

Ribera et, à sa suite, Miguel Asin (1), ont

(1) Miguel Asin, *Aben Masarra y su Escuela*, Madrid, 1914, en appendice p. 155 à 164. — Ribera, *Orígines de la filosofía de R. Lulio*, p. 211.

établi des rapprochements très intéressants entre la philosophie et les images d'Ibn 'Arabi et celles du grand savant et ésotériste chrétien Raymond Lulle (1235-1315). Raymond Lulle lui-même a avoué sa dépendance par rapport aux Musulmans. Il confesse dans son livre sur les 100 noms de Dieu, *els cent noms de Deus*, l'avoir rédigé à l'imitation de ceux des Musulmans sur le même sujet : « Les Sarrazins disent qu'il y a en l'Alcoran 99 noms de Dieu, et que qui saurait le centième saurait toutes choses. C'est pourquoi j'ai composé ce livre sur les 100 Noms divins. » Les noms sont appelés par Ibn 'Arabi *el-hazrât el-ilâhieh*, terme que Raymond Lulle rend bien par *Dignitates divinæ*. On ne trouve pas chez Lulle, malgré son titre, autant de ces dignités que chez les Arabes ; M. Asin en relève seulement 17, mais qui toutes correspondent à des termes arabes. Ce sont : La Seigneurie, la Miséricorde, la Gloire, la Vertu ou Force, la Grandeur, la Générosité, la Science, l'Humilité (*sic*), la Justice, la Noblesse, l'Amour, la Bonté, la Simplicité, l'Unité, la Vérité, l'Eternité, le Pouvoir, la Patience (1). Le centième nom est mystérieux et inaccessible, comme la vraie prononciation

(1) Sur les noms divins, on peut voir Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 199 et suiv.

de Jéhovah chez les Juifs, laquelle doit demeurer inconnue.

Raymond Lulle a comme Ibn ʻArabi, et comme les mystiques en général, le goût d'une nomenclature spéciale. Il se sert de cercles pour exposer son système ; Ibn ʻArabi explique le sien au moyen de 9 figures géométriques. Le symbolisme des consonnes et des voyelles se retrouve dans les deux ; ainsi la consonne *h* est le symbole de Grandeur, force, unité, pouvoir ; elle correspond à la 4e sphère céleste, au règne végétal, à la terre et à l'air, à Mercure, etc.

Certaines comparaisons, sentences et images, se retrouvent chez les deux mystiques : qu'à un gosier malade, un fruit paraît amer ; mais celle-ci se trouve un peu partout ; la comparaison de deux lumières dont l'une s'est éteinte et fume encore et se rallume au voisinage de l'autre : ainsi l'esprit se communique au cœur, dit Ibn ʻArabi ; l'on voit par là que l'intellect a la faculté de monter, dit Raymond Lulle. — Le symbole de l'arbre est très important. Il apparaît dans plusieurs opuscules d'Ibn ʻArabi dont l'un, « l'Arbre de l'Existence », *chadjarat el-kaoun*, a été publié à Constantinople en 1318 H. (1900). Il y a là de très jolies images, tout à fait analogues à celles que l'on trouve dans notre littérature du moyen âge. Dans un autre opuscule, intitulé « la fente du sein », *chaqq el-djeïb*,

édité au Caire en 1907, paraît le symbole de l'Arbre planté au jardin de l'Univers ; entre ses rameaux sont le corbeau, qui figure la corporéité, l'*'anqâ*, oiseau fabuleux, qui représente la Matière universelle, l'Aigle et la Colombe, soit l'Intellect et l'Ame universels.

M. Asin a aussi relevé (1) des rapports entre le symbolisme de Mohyi ed-Dîn et celui de Dante. L'idée du guide paraît sous différentes formes : Ibn 'Arabi compare l'illumination ésotérique à un palais, un *alcazar*, contenant de nombreuses chambres. Le guide, qui est l'Intellect universel, ouvre successivement les portes des chambres, et explique les mystères de la science ésotérique contenus dans chacune. — Ailleurs le Soufi et le Philosophe vont en même temps à la recherche de la Vérité : « C'est une ascension dantesque à travers toutes les catégories des êtres terrestres et célestes, où l'âme monte de sphère en sphère jusqu'à celle de Saturne. » A chaque étape de cette ascension, les deux voyageurs ont un guide ; les guides sont les Prophètes pour le Soufi, les esprits des Planètes pour le Philosophe. Celui-ci, guidé par la raison seule, ne peut aller plus loin ; mais le Soufi, traversant à l'aide de l'extase la sphère des étoiles fixes, écoute la musique des sphères, et parvient à l'Ame et à l'Intelli-

(1) *Aben Masarra*, p. 163.

gence universelles. Il s'enfonce dans le sein de la « matière spirituelle ». Le Philosophe, pour le suivre, demande à se faire musulman. — Il est aisé de voir que celui que Mohyi ed-Dîn appelle le Soufi est ici véritablement le philosophe ; l'autre personnage auquel il donne ce nom est factice, et sa demande de conversion n'est faite qu'en vue du public et pour détourner l'opposition des théologiens.

Ibn 'Arabi est un très grand poète (1). Il semble en poésie plus persan qu'arabe. Il a la finesse, la distinction, le sens symbolique et même un peu la couleur, à la manière persane, ainsi que la passion mélancolique tour à tour ardente et voilée. Il s'interpelle lui-même une fois, comme font souvent Hâfiz et d'autres poètes. Il faut forcément qu'il ait subi l'influence persane, fait intéressant car l'époque est ancienne. Il a gardé des Arabes : la description du campement abandonné, la caravane et le chameau. Les noms de personnes et de lieux sont arabes.

Ibn 'Arabi est un délicieux paysagiste, qui lie intimement l'amour au paysage. Que l'on

(1) Voir le joli recueil de ses poésies : *The tarjumân al-ashwâq, a collection of mystical odes*, éd. et trad. par R. A. Nicholson, avec de nombreuses notes, dans *Oriental translation fund*, New Series, Vol. XX, Londres, 1911.

lise d'abord ses poésies en les prenant au propre, sans y chercher un sens mystique, on en subira aisément le charme.

« La lueur des éclairs (1) rayonnait sur nous à Abrakan, et le fracas du tonnerre s'étalait entre les collines. Les nuages versaient la pluie sur les prairies, et sur les branches tremblantes qui s'inclinaient vers toi. Les torrents débordaient et la brise répandait le parfum. Une tourterelle sauvage battait des ailes, et les jeunes pousses perdaient leurs feuilles. Ils piquèrent leurs tentes rouges entre les ruisselets pareils à des serpents, et sous elles s'assirent des demoiselles aimables, élevées comme le soleil, nobles, aux grands yeux, de race généreuse et à la taille flexible. »

Ou encore, ce charmant « instantané » de 3 vers : « Trois pleines lunes sans aucun ornement sont venues à Tanîm, le visage voilé. Elles découvrirent des faces brillantes comme le Soleil, et crièrent : *labbayka, labbayka,* nous voici, en visitant le saint sanctuaire. Elles approchèrent, marchant doucement comme les oiseaux *qata,* en robes d'étoffes rayées du Yémen. »

Il y a dans ces poésies des passages un peu sceptiques, non islamiques, semblables à ceux que l'on trouverait chez Khéyâm ou chez d'au-

(1) *Loc. cit.*, n° IX.

tres poètes persans. Ceux-ci, notamment, où il est parlé d'anciens temples, de monastères et de statues :

« O ancien temple, il s'est levé pour vous une lumière qui brille dans nos cœurs. — A Dzou Salam et au monastère d'el-Hima, sont des gazelles qui te montrent le soleil en forme de statues de marbre. Là j'observe les sphères et je sers dans une église, et je garde une prairie émaillée de cent couleurs au printemps. Tantôt on m'appelle le berger de ces gazelles et tantôt moine chrétien et astrologue. »

L'indifférence sur les formes religieuses, en présence de l'amour, est exprimée ainsi : « Si dans un geste elle demandait l'Evangile, nous serions ses prêtres, ses diacres ou ses patriarches ; elle a séduit des prêtres chrétiens et des docteurs juifs. » — Et ce passage-ci a déjà été relevé et est presque célèbre : « Mon cœur est devenu capable de toute forme ; c'est une pâture pour des gazelles, un couvent pour des moines chrétiens ; un temple pour des idoles, la Ka'bah du pèlerin ; les Tables de la loi, et le Livre du Coran. Je suis la religion de l'amour ; quelque voie que prenne le chameau de l'amour, c'est là ma religion et ma foi. » Dans ces vers très concis, on retrouve la même idée qui est plus longuement exprimée dans l'épisode fameux de Moïse et du berger, de Djélâl ed-Dîn Roumi.

Il y a d'ailleurs aussi chez Ibn 'Arabi des morceaux très éloquents et très passionnés, mais un peu longs pour être cités.

Ce qui donne à l'œuvre poétique de cet auteur un prix tout particulier, c'est qu'elle est dominée par un amour réel, s'adressant à une jeune fille dont l'identité a pu être établie. Cette jeune fille s'appelait Nizâm, et portait le surnom de 'Aïn ech-Chams, source du Soleil. Elle était extrêmement belle, très instruite, et, dit-on, prédicateur éloquent. Le poète l'avait connue à La Mecque en 598. Il y avait dans la ville sainte des savants des deux sexes, dont les ancêtres avaient émigré de Perse aux premiers temps de l'islam. Nizâm était la fille de l'un d'eux. Le poète lui-même dit dans sa préface que c'est d'elle qu'il parle : « Toutes les fois que je mentionne un nom dans ce livre, c'est à elle que je pense, et quand je pleure sur un campement abandonné, c'est sur le sien. »

« Longtemps, dit-il dans son divan (1), j'ai soupiré pour une tendre fille, ayant le don de la prose et des vers, parlant en chaire, éloquente, une princesse du pays de Perse, de la plus glorieuse des cités, Ispahan. Elle est fille de l'Irâk, fille de mon imam, et moi je suis un enfant de l'Yémen. »

(1) Morceaux XX, XLIV, XLII, XXIII, XXV.

Il raconte qu'il a connu cette Béatrice alors qu'elle n'était âgée que de 14 ans. Son amour pour elle s'exprime dans les vers les plus passionnés : « La pleine lune paraissait dans la nuit de ses cheveux, et le narcisse sombre de la prunelle humectait la rose. C'est une tendre jeune fille... — Vraiment c'est une fille arabe appartenant par son origine aux filles de Perse, oui vraiment. La beauté a enfilé pour elle un rang de perles fines, blanches et pures comme du cristal. J'augurai mal de la voir dévoilée, et au même moment son amabilité et sa splendeur m'effrayèrent. — Regardez-nous avec pitié, car nous avons été ravi, un peu après le crépuscule et un peu avant l'aube, par une brillante demoiselle à la respiration douce, répandant un parfum de musc en parcelles, se balançant çà et là comme les branches, fraîche comme la soie grège secouée par le vent. — O musc, ô pleine lune, ô buisson des collines sablonneuses ! Que le buisson est vert, que brillante est la Lune et que doux est le musc ! O bouche souriante dont j'ai aimé les bulles ; ô salive à qui je trouvais le goût du miel blanc ! »

On comprend qu'avec de pareils accents dans ses vers, et le syncrétisme qui règne dans son œuvre philosophique, l'orthodoxie de Mohyi ed-Dîn ait pu inspirer des doutes. Elle fut souvent

attaquée, énergiquement défendue. La lutte entre ses partisans et ses adversaires est un épisode assez curieux d'histoire religieuse. La confiance en Mohyi ed-Dîn triompha. Son orthodoxie fut reconnue et attestée par des *fetwas*.

Cette dispute est résumée dans une intéressante petite brochure de Stamboul (1). On trouve là les opinions de beaucoup de docteurs sur Ibn 'Arabi ; la grande majorité lui est favorable. 38 écrivains sont cités comme ayant commenté les *Gemmes de la Sagesse*, parmi lesquels des Turcs et des Persans ; des décisions de Muftis et de Cheïkhs ul-islâm sont rapportées en sa faveur.

Voici un fetwa d'un Mufti du temps de Sultan Sélîm Yâvouz : « Sachez que le Grand Cheïkh, le guide magnanime, pôle des connaisseurs, imam des unitariens, Mohammed Ibn 'Ali el-'Arabi, Tâyite, Hâtimite, Andalou, dialecticien parfait et directeur excellent, a produit des œuvres merveilleuses et des miracles nombreux, et que son enseignement est reçu par les docteurs et les hommes de mérite. Qui proteste, pèche ; qui persévère dans sa protestation, erre ; le Sultan a le devoir de le punir et de le faire

(1) Biographie du grand cheïkh, *terdjumeh... Cheïkh el-Akbar Mohyi ed-Dîn ibn 'Arabi*, par Mohammed Tâhir, Constantinople, 1316.

revenir de cette erreur, puisque Dieu a chargé le Sultan d'ordonner le bien et de défendre le mal. »

L'un des savants qui ont soutenu Ibn 'Arabi est Fîrouzâbâdi, l'auteur du grand dictionnaire arabe intitulé le *Qâmous*, l'Océan. « On a interrogé, dit-il, le grand Kâdi Béïdhâwi (le commentateur) au sujet d'Ibn 'Arabi et de ses œuvres, particulièrement les *Révélations Mecquoises* et les *Gemmes*, pour savoir si la lecture en est permise et si ce sont des livres orthodoxes (*masmou'*, écoutés) ; qu'il nous donne une décision à ce sujet... Il a répondu : C'était un Cheïkh de la Voie en science et en état d'âme, un Imam de la Doctrine, en vérité et en conduite, un vivificateur (*mohyi*, c'est son surnom) des connaissances, par le mérite et la renommée. »

Un auteur turc plus moderne, Khâdimi, écrit : « Plusieurs ont traité d'infidèles (*Kâfir*) certains de leurs prédécesseurs comme le cheïkh Ibn 'Arabi ; en particulier 'Ali el-Qâri a écrit une épître pour condamner l'enseignement des *Gemmes* et des *Révélations*, en s'appuyant sur Teftazâni ; mais il faut s'abstenir de les suivre... Lorsqu'il y a dans une question 100 manières de comprendre, dont 99 concluent à la condamnation, une seule concluant contre, on doit pencher pour la seule qui l'empêche, et ne pas rendre de fetwa d'impiété contre un Musulman,

tant qu'il reste la moindre possibilité de prendre sa parole en bonne part. »

Et Gélembéwi, savant turc moderne, dans une épître sur « l'Unité de l'Etre », dit : « Si l'on fait telles critiques d'illuminés qui ne suivent pas la Loi, soit. Mais comment les faire pour des Soufis orthodoxes et des apologistes tels que Gazali, Béïdhâwi, Djordjâni, l'excellent Djâmi... Cette disposition à condamner a eu de l'influence sur beaucoup de docteurs, et des hommes très intelligents ont imité ces précédents et traité d'infidèles ou de gens dans l'erreur les bons unitariens. Parmi ceux qu'ils ont condamnés sont Mohyi ed-Dîn Ibn 'Arabi et Sadr ed-Dîn de Koniah. Moi je dis qu'il ne faut pas en faire des infidèles. »

Il ne nous reste qu'à nous incliner devant des décisions aussi autorisées, dussent-elles nous étonner un peu. Pour nous, ce que nous voyons surtout en Ibn 'Arabi, c'est l'espèce de pouvoir agglomérant de sa pensée, qui entraîne dans son cours des débris de plusieurs systèmes, ce sont les aspects changeants de sa nature, sensible, réceptrice et féconde. S'il ne peut être pour nous tout à fait ce que nous appelons un grand penseur, parce que sa doctrine n'est pas assez cohérente, il reste une personnalité intellectuelle et psychologique remarquable,dont l'influence a été grande et dont l'étude ne saurait être sans fruit.

Je ne m'étendrai pas sur Ibn el-Farid. Cet auteur dont le nom est plus connu que les œuvres, et qui passe ordinairement pour le plus grand poète de l'amour chez les Arabes, n'a pas bénéficié autant que d'autres mystiques des récents travaux. Ibn el-Fârid a été signalé chez nous dès le XVIIe siècle par Fabricius, qui a cité de lui quatorze vers en écorchant son nom (1). Ses poésies furent d'abord considérées simplement comme des œuvres amoureuses. S. de Sacy et Grangeret de Lagrange s'en sont occupé et en ont montré le caractère mystique. En 1874, Valerga a traduit en italien toutes les petites poésies, et a comparé l'auteur à Pétrarque. J'ai parlé dans mon *Gazali* un peu d'Ibn el-Fârid d'après sa *Khamriyah* (le poème sur le vin) (2) ; récemment un savant italien I. di Matteo a traduit sa « grande *Tâiyah* » (la grande pièce rimant en *t*) (3). Ces vers ne sont point faciles :

(1) Fabricius, *Specimen arabicum*, Rostock, 1638.
(2) *Gazali*, p. 252-256.
(3) Ignazio di Matteo, *Ibn al-Fârid, il gran poema mistico noto col nome al-Tâiyyah al-Kubra*, Rome, 1917. Cette publication a donné lieu à deux études critiques très approfondies de Nallino : *Il poema mistico arabo d'Ibn al-Fârid in una recente traduzione italiana*, Rome, 1919 ; *Ancora su Ibn al-Fârid e sulla mistica musulmana*, Rome, 1921 ; extraits de la *Rivista degli studi Orientali*. — En 1908, l'éditeur Carrington de Paris a annoncé une trad. française du *Diwan d'Umar ibn al-Faridh* en éd. de luxe, par M. Bichara Facaire, d'après l'éd. du Cheïkh

ils sont émaillés de termes soufis, de noms d'états mystiques, qui en rendent la traduction très pénible ; ils renferment pourtant de jolies choses. L'auteur exalte de la sorte et non sans orgueil sa passion, qui doit le mener plus directement à Dieu que tout autre mérite, et lui assurer la supériorité sur tous les autres êtres : « Réjouis-toi donc de l'amour, car tu seras le chef des hommes pieux dans toutes les nations. Conquiers les hauteurs, et tu deviendras plus glorieux qu'un ascète qui s'élève par les pratiques extérieures et par la purification de l'âme. Dépasse celui qui est chargé du poids de la loi, et qui, s'il s'en allégeait, monterait plus vite, celui à qui sont confiés les jugements d'après le texte et la sagesse selon la raison ; et empare-toi par l'amour de l'héritage des plus savants mystiques qui ont été plutôt préoccupés de l'obtention de leurs désirs. »

L'expression est souvent heureuse : « Elle a chanté (mon âme) des poésies suaves, et à chaque chanson, elle s'est élevée dans son secret intime jusqu'au lotus de sa limite. — Déploie fièrement dans les nuages les pans de ta robe d'amoureux ; traîne-les par l'Union jusqu'au sommet de la Voie Lactée. » Il chante ainsi son

Rochaïd ed-Dahdah, Paris, 1855. Cette dernière a deux commentaires, l'un pour le sens littéral, l'autre pour le sens mystique.

amour triomphant : « Mon cœur a réuni tous les mouvements ardents, tous les élans qui peuvent lui dévoiler ma passion juvénile. Pourquoi ne me glorifierais-je pas plus à son sujet que tous ceux qui prétendent aimer ? Pourquoi en mon bonheur ne m'exalterais-je pas sans mesure ? J'ai obtenu d'elle plus que je n'espérais, et une proximité plus grande que je n'eusse osé attendre. Le visage de la Séparation s'est renfrogné devant la faveur dont elle m'a enveloppé et qui excède tous les vœux. » Proximité, Séparation sont des états mystiques.

Ibn el-Fârid (1) naquit au Caire en 577 (1182) ; il résida quelque temps à La Mecque et mourut au Caire 632 (1235). Il aima la vie simple ; mais il fut honoré par le Sultan Eyoubite Mélek Kâmel, par la cour et par le public. Le peuple tint son tombeau en grande vénération ; Barkouk en-Nâsiri, lieutenant du sultan Mamelouk d'Egypte (m. 877), le fit recouvrir d'une coupole ; il se trouve dans le cimetière du Caire, non loin de celui de l'imam Châfi'i. Après l'installation du gouvernement ottoman en Egypte, on fit faire des récitations du Coran en sept places célèbres, dont l'une fut le tombeau d'Ibn el-Fârid.

(1) Nicholson a publié une biographie d'Ibn el-Fârid d'après 'Abd el-Hayi, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, 1908.

L'orthodoxie de ce poète a pourtant été contestée, et il a été vivement combattu, comme l'avait été Ibn 'Arabi. Environ deux siècles et demi après sa mort, en 875, les controverses à son sujet furent si violentes au Caire qu'elles faillirent troubler l'ordre public. Elles cessèrent devant un fetwa que rendit en sa faveur un jurisconsulte connu.

Les œuvres d'Ibn el-Fârid ont été réunies et commentées par son petit-fils Ali. — Les auteurs de l'*Anthologie de l'Amour arabe* (1) ont tiré de notre poète peu de chose ; mais ils ont donné une charmante pièce de cet Ali. Ils disent qu'Ibn el-Fârid fut « le champion des libertés de la femme », indication intéressante, mais que ne justifient pas suffisamment les quelques vers qu'ils citent sur les droits et la liberté de l'amour. Voici la petite pièce d'Ali, que nous reproduisons en la resserrant encore :

« Elle m'a dit : Pourquoi tes larmes sont-elles si blanches ? — J'ai répondu : ô mon aimée, je pleure depuis si longtemps que mes pleurs ont blanchi comme mes cheveux. — Pourquoi tes larmes sont-elles vertes ? — J'ai tant pleuré que mes sources lacrymales sont taries ; maintenant ce qui coule de mes yeux, c'est du fiel. — Pourquoi tes larmes sont-elles noires ? — Ce ne

(1) L'*Anthologie de l'amour arabe*, par De Martino et Abd el-Khalek Bey Saroit, Paris, 1902, p. 259-264.

sont plus des larmes ; ce sont aujourd'hui mes prunelles elles-mêmes qui se résolvent en pleurs. »

Le divan d'Ibn el-Fârid a eu plusieurs éditions en Orient (1), dont la première est d'Alep, 1257.

IV

L'islam n'a pas, dans son HAGIOGRAPHIE, autant de charme que le catholicisme. Dans les nombreuses vies d'ascètes et de mystiques que renferme sa littérature (2), et dans les anecdotes çà et là dispersées, on ne trouverait rien qui ait la naïveté et la grâce de nos légendes hagiographiques du moyen âge ou de la Renaissance ; l'islam n'a jamais été naïf ; il n'a pas apprécié comme nous certaines vertus qui donnent lieu à ce genre d'effets poétiques, comme l'humilité et la chasteté ; la virginité ne l'a point touché ; la pauvreté, qui fait cependant partie de sa doctrine ascétique, ne lui a pas suggéré des élans aussi tendres qu'à nos moines mendiants ou à nos « poveretti » chrétiens. D'ailleurs,

(1) Autres éditions du divan, avec commentaires : Beyrouth, 1887, 1891, 1895 ; Marseille, 1853 ; Le Caire, 1289, 1306, 1310.

(2) Les deux ouvrages les plus célèbres en ce genre sont ceux des poètes persans Férîd ed-Dîn 'Attâr et Djâmi ; V. ci-après. Le biographe Ibn Khallikan, quoique non spécialiste en la matière, est important aussi pour les vies de soufis.

préoccupée avant tout de maintenir la pureté de la notion de Dieu, la théologie islamique a toujours désapprouvé, au moins théoriquement, le culte des saints. C'est pourquoi on ne trouve pas en sol musulman de *Légende dorée*, on n'y glane pas de *Fioretti*.

On prête à la plupart des grands ascètes musulmans, Dzou'n-Noun, Bestâmi et d'autres, des paroles fort orgueilleuses, qu'ils n'ont probablement pas dites, mais qui ne choquent point leurs coreligionnaires. La plupart d'entre eux étaient mariés ; Sidi Djîlâni, que l'on a essayé de comparer à St François d'Assise, aurait eu 49 enfants ! et nous avons vu à propos d'Ibn 'Arabi et d'Ibn el-Fârid combien la description de l'amour profane les gêne peu.

D'autre part, l'islam a la plus haute admiration pour les juristes. Les plus grands saints à ses yeux, après les premiers Khalifes et presque au même niveau, sont les grands jurisconsultes ; et les santons les plus renommés comme Sidi Abd el-Kâdir Djîlâni, Sidi Abou Médian (1), ont été en fait des professeurs de droit. Cela

(1) V. notre article sur *Abd al-Qâdir Jîlâni* dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, Edimbourgh, 1908 ; Margoliouth, *Contributions to the Biography of 'Abd el-Kadir of Jilan*, dans *Journal of the R. Asiatic Society*, 1907. — L'abbé Bargès, *Vie du célèbre Marabout Cidi Abou Médien*, Paris, 1884.

n'est pas sans nuire un peu à leur caractère poétique.

Parmi les anciens saints, Ibrâhîm ibn Edhem est celui qui aurait pu donner le plus aisément matière à la légende ; mais sa légende ne s'est pas développée ; elle est restée bien pauvre et bien courte (1). C'était un disciple du prophète Khidr, l'Elie des Arabes. Il était d'abord prince de Balkh. Un jour, chassant une antilope, il se trouva séparé de sa suite. L'animal lui parla en une langue élégante et lui dit : « Est-ce pour cela que tu as été mis au monde, et qui t'a commandé de vivre ainsi ? » Il se repentit, abandonna le monde et fit pénitence. Cela rappelle la légende de Saint Hubert. — Ibrâhîm ibn Edhem vécut pauvrement, se nourrissant du travail de ses mains ; puis il s'enfonça dans le désert où Dieu le nourrit miraculeusement. Le Prophète Khidr le visita et lui enseigna le grand nom de Dieu.

Mais la science ne perd jamais ses droits. On veut que cet ascète, qui semblait n'avoir cherché qu'une vie humble et pauvre, ait été en rapport avec les grands jurisconsultes Abou Hanîfah et Sofyan eth-Thauri, et qu'il soit devenu lui-même un savant. Djonéîd disait de

(1) Hudjwîri, trad. R. A. Nicholson, p. 103 ; Hoceyne-Azad, l'*Aube de l'Espérance*, Leyde, 1909, p. 113 n., donne l'épisode tiré du *Methnévi* de Roumi, Livre IV.

lui : « Il est la clé des sciences mystiques. »

Cette légende est au reste très peu fixe. Djélâl ed-Dîn Roumi, dans son Methnévi, donne de sa conversion un récit différent, qui fait songer à l'apparition de l'esprit en forme de chameau, dans le roman du *Diable amoureux* de Cazotte. Ibrâhîm étant encore prince, dormait une nuit dans sa chambre, tandis que les gardes veillaient sur les toits. Il entendit en haut des bruits de pas et un grand tumulte. Il demanda ce que c'était. Des êtres à l'aspect étrange, passant la tête par la fenêtre, lui répondirent : « Nous cherchons des chameaux. — A-t-on jamais cherché des chameaux sur les toits ? » objecta Ibrâhîm. — « Et toi, répliquèrent les fantômes, comment peux-tu, étant sur le trône, chercher à rencontrer Dieu ? » Ces paroles firent impression sur le prince ; il quitta son palais, abandonna ses richesses, et « tandis qu'il disparut aux yeux des hommes, dit Roumi, son nom devint célèbre dans l'Univers comme celui du Phényx ».

Une ascète femme du second siècle de l'hégire, Râbiah el-'Adawiah, joueuse de flûte convertie, qui vécut en recluse à Basrah, écrivit quelques beaux vers sur l'amour divin, et mourut âgée de 80 ans, n'a point, comme Thaïs, donné naissance à une légende.

Les peuples musulmans n'ont pas eu autant

de goût que les nôtres pour le merveilleux religieux et les miracles. Le miracle n'a jamais été dans l'islam un signe nécessaire et officiel de la sainteté comme il l'est devenu chez nous. Mahomet et les grands hommes du primitif islam n'ont point été des thaumaturges ; ce don était pour eux laissé à Jésus. Les santons dont les tombes attirent les foules sont plutôt les grands religieux des XIIe et XIIIe siècles et au-dessous.

Beaucoup de miracles racontés dans l'hagiographie musulmane sont traités sans art et sans cachet de vraisemblance. Les littérateurs musulmans si habiles dans l'anecdote, et si merveilleux dans le conte, n'ont point réussi dans ce genre-là. Je ne sais si la grandeur austère et simple de la religion les en a empêchés, et s'ils ont craint d'en altérer la pureté par ces ornements et ces enjolivements, comme ils ont craint de porter atteinte à l'unité divine en laissant dans leurs mosquées des figures ou des images. Quelques récits de visions dans la vie des grands docteurs sont d'une apparence tout à fait factice. Nous en avons vu un exemple à propos d'Ach'ari. Gazali apparaît après sa mort en riches vêtements, à côté du Prophète, qui atteste que sa doctrine est saine. C'est toujours la préoccupation juridique qui domine. L'émotivité religieuse n'a rien à voir ici.

Un santon auquel sont attribués un grand

nombre de miracles variés, est le fameux Sidi 'Abd el-Kâdir Djîlâni de Bagdad (XIIe s. Ch.). J'en ai rapporté quelques-uns dans un article que j'ai écrit sur lui. M. Margoliouth lui a consacré une intéressante étude d'après diverses sources. Quelques-uns de ses miracles, remarque Margoliouth, offrent une curieuse ressemblance avec ce qu'on lit de nos jours dans les revues spirites. Il y a des faits de lévitation : « A ses séances le cheïkh est soulevé en l'air ; son corps se contracte ou s'allonge. Il tient de véritables séances de matérialisation, auxquelles le Prophète et les quatre premiers Khalifes apparaissent sur les marches de la chaire ; il peut hypnotiser un homme au point qu'il s'imagine être dans une place qu'il n'a jamais vue, et qu'il ne verra que plusieurs jours après. D'autres saints, vivant à des distances éloignées, en traçant des cercles magiques, peuvent entendre le cheïkh 'Abd el-Kâdir discourir à Bagdad ; et si l'on compare leurs notes à celles prises par ses élèves dans la salle de cours, on les trouve exactement semblables. »

J'extrais les exemples qui suivent de faits merveilleux anciens ou modernes, d'un ouvrage sur l'ordre des Réfâ'i, les derviches hurleurs. Le premier fait a un intérêt historique (1) :

« Parmi les disciples d'un certain cheïkh

(1) *Tanwîr el-absâr*, p. 27.

'Izz ed-Dîn sont : ...le noble cheïkh Mohammed de Derbend et la Khâdjah Ya'koub, seigneur de l'univers. Ces deux derniers sont les deux pupilles de l'œil des cheïkhs de la Perse, et c'est entre leurs mains que Houlâgou, le roi célèbre, embrassa l'islam avec toute son armée ; cela parce qu'ils vinrent le trouver avec leurs disciples, lui donnèrent des conseils, lui demandèrent de ne plus nuire aux Musulmans, et lui firent connaître que la religion mahométane était la vérité, et qu'il était dans l'erreur. Il ordonna de faire fondre du cuivre et de le leur donner à boire, à eux et à leurs disciples. Ils le burent et ne s'en trouvèrent point mal. Ils burent aussi le poison, entrèrent dans un grand feu, et les flammes s'éteignirent. Dieu fortifia la *Sunnah* et par eux rendit la religion victorieuse. Houlâgou et son peuple embrassèrent l'islam ; ils respectèrent les choses sacrées de la religion pure, honorèrent la foi et les Musulmans, et par la bénédiction de ces santons, les terres islamiques furent délivrées de leurs maux, et Dieu récompensa les combattants de l'islam. »

Id. p. 22, sur la naissance et la mort du cheïkh Réfâ'ï, le fondateur de l'ordre : « Le cheïkh Ahmed Réfâ'ï est mort en 578 à Oumm 'Obéïdah, et fut enterré dans la coupole de son aïeul maternel le cheïkh Yahya, le grand, le Naddjâri, l'Ansarien ; il avait 66 ans. On fit 1.000 *qasîdeh*

(pièces de vers) sur sa mort, qu'un de ses familiers réunit en trois volumes. On a souvent raconté dans son ordre qu'à sa naissance on entendit dans la maison du cheïkh Abou'l-Hasan la voix d'un crieur invisible qui disait : « Il est venu celui qui possède le secret du Seigneur. » A sa mort on entendit de même crier sans voir personne : « A Dieu s'en est allé celui qui possède le secret du Seigneur. » En comptant dans ces mots la valeur numérique des lettres, on trouvait la date de sa naissance, son âge et celle de sa mort. — Quand la nouvelle de sa maladie se fut répandue et qu'on sut qu'il n'y avait plus d'espoir, les déserts de Wâsit se remplirent de visiteurs, qui vinrent dresser leurs tentes autour d'Oumm 'Obéïdah. La file des pèlerins s'étendait d'Oumm 'Obéïdah à Rass Nahr, à une distance de 5 heures. 900.000 hommes et 600.000 femmes, sans compter les enfants, visitèrent son tombeau.»

Pages 118-120. Miracles d'un religieux réfâïte du XIIIe siècle de l'hégire. C'est tout moderne. Ce saint était né à Kafr Sadjnâ dans la province de Ma'arrat en-No'man. Il sauve un homme qui se noie, en étendant sur l'eau son bâton ; il protège des voyageurs, multiplie la nourriture, retrouve des objets volés. Des perclus et paralytiques qu'on lui amène sont guéris.

« Des personnes à qui on avait volé un objet ou dont une bête s'était égarée, venaient le

trouver. Il prenait à la main leur vêtement de peau, et disait : l'objet ou l'animal est en tel endroit ; et on l'y retrouvait comme il l'avait dit. — Parfois ses amis voyageant dans le désert, en des lieux divers, rencontraient des brigands. Le saint leur apparaissait en plein midi et leur parlait disant : « Continuez votre chemin, ne « craignez rien » ; et les brigands passaient à leur côté sans les voir. Alors la vision disparaissait. Plusieurs de ces voyageurs, ajoute le narrateur, sont encore vivants aujourd'hui. »

Un jour ce religieux frappa du pied, en présence de gens sceptiques, le sol de la cour de son couvent, et il en sortit une tige portant des dattes fraîches. Les sceptiques furent stupéfaits car en ce pays il n'y a point de dattiers. — Souvent il disait : dans 2 heures d'ici, ou avant le coucher du soleil, ou à telle heure, il nous viendra un hôte, dont il décrivait l'apparence, le costume, le cheval ; il nommait sa tribu et spécifiait quel présent il apportait. Tout arrivait comme il l'avait prédit. Les faits de ce genre ont été pour lui très nombreux. — Souvent lorsqu'il priait, il distillait de sa personne des essences pures et précieuses qui tombaient comme une pluie sur le cercle de ceux qui faisaient la mention de Dieu (le *dzikr*) et les embaumaient de leur parfum.

Dans Hudjwîri aussi, on trouve de très nom-

breux cas de faits télépathiques et de lecture de pensée. Je n'en citerai que deux pour finir cet article (1). Le premier se rapporte au célèbre Soufi Djonéïd. Un disciple de celui-ci a le sentiment que son maître est à sa porte ; il n'en tient pas compte. La même idée lui revient par deux fois. Il va voir et trouve en effet Djonéïd, qui lui dit aussitôt : « Si tu avais suivi ta pensée, tu ne m'aurais pas fait attendre si longtemps. » — A Ferghânah vivait un vieux contemplatif qu'on appelait Bâba Omar. Un autre cheïkh vient le voir. Pourquoi es-tu venu ? lui demande le vieillard. — Pour obtenir de vous un regard bienveillant. — Depuis tant de temps, répondit Bâba Omar, je n'ai cessé d'avoir les yeux sur vous. — Le visiteur calcula le temps et trouva qu'il coïncidait avec la date de sa conversion. — « Traverser les airs, ajouta le vieillard, n'est qu'un jeu d'enfant. Visitez-moi par la pensée ; la présence corporelle n'a point d'utilité. » — Puis il ordonna à sa femme d'apporter à manger. Elle vint avec un plat chargé de grappes de raisins, dont ce n'était point la saison, et de dattes fraîches, qui ne poussent pas à Ferghânah.

Dans la vie de Djélâl ed-Dîn Roumi le grand poète, il y a un joli récit de passage à travers la muraille avec apport de fleurs.

(1) Hudjwîri, p. 387 et 234.

CHAPITRE VI

LES SCEPTIQUES

Le poète arabe aveugle Abou'l-'Ala de Ma'arrah. — Les Persans : Omar Khéyam et les quatrains. — Hafiz et les *Ghazels*. — Le poète turc Fozouli.

I

La littérature sceptique, dans le monde musulman, est plus curieuse qu'abondante. Il eût été dangereux de se dire sceptique, et il était assez vain de l'écrire. Le fanatisme, la loi, le mépris où l'on tenait la vie humaine, réprimaient promptement les essais d'apostasie ; les écrits même de ce genre se perdaient. M. Schefer, dans sa préface du *Siasset-Nameh*, a relevé un texte du Kâdi Tâdj ed-Dîn es-Sobki, portant que les copistes doivent se refuser à transcrire les ouvrages ou les passages susceptibles d'altérer la pureté de la foi. Les manuscrits contenant

des morceaux hérétiques ou sceptiques étaient tronqués ou modifiés. Dans ces conditions, les textes antireligieux deviennent des raretés, et on doit s'estimer heureux de pouvoir en recueillir quelques-uns.

J'ai noté dans mon ouvrage sur Gazali un passage de Teftazâni, le commentateur des *'Aqâïd* de Néséfi, qui divise les sceptiques en deux classes : ceux qui nient la réalité même des choses, prétendant qu'elles ne sont que des songes et des imaginations vaines ; et ceux qui, sans en nier tout à fait la réalité, pensent qu'il est impossible d'en rien dire de précis ni de fixe, et qu'elles sont ce que les font nos jugements. Mais cette façon d'entendre le scepticisme est bien abstraite, et il n'est pas sûr que ces deux écoles aient été en fait représentées chez les Musulmans ; il peut n'y avoir là qu'un souvenir du pyrrhonisme grec.

Nous trouvons dans l'islam des représentants d'un genre de scepticisme moins systématique et plus vivant, celui qui s'attaque aux croyances religieuses, aux rites ou aux coutumes. L'un de ces types les plus connus est le Khalife Oméyade Yézîd, fils de Mo'âwiah. On raconte qu'ayant un jour cherché le sort dans le Coran et étant tombé sur la parole : « orgueilleux entêté », il déchira le livre saint et récita ces vers : « Tu veux me faire peur avec tes orgueilleux endur-

cis ; et bien tu es toi-même un orgueilleux endurci. Quand tu rencontreras ton Seigneur au jour du jugement, dis-lui : Seigneur, c'est Yézîd qui m'a lacéré. »

Wélîd, fils de Yézîd, grand amateur de plaisirs et affectant le mépris de la religion, souleva les haines des Musulmans et après un règne court, fut déposé et assassiné.

Chez les poètes on trouve assez souvent la tendance au scepticisme (1). Leur art les y porte ; on aime à entendre d'eux l'éloge du vin et des plaisirs, qui comporte un certain dédain de la loi religieuse. A Bagdad, dès le IIe siècle de l'hégire, il y eut tout un groupe de poètes à tendances sceptiques ou cyniques. Bacchâr, fils de Bord, est en ce genre une figure intéressante. Il était d'une ancienne race persane, prétendue de sang royal ; son père avait été amené comme esclave à Basrah. Il naquit aveugle. Affranchi, il fit de fréquents séjours à Bagdad à la cour des Khalifes. Il avait reçu les leçons de maîtres Motazélites qui lui avaient donné le goût des libres spéculations ; ses sympathies en religion allaient au mazdéisme, l'ancien culte de ses pères. S'étant attaqué à un ministre puissant, il fut mis à mort en 167 (783). — Un nègre du

(1) Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, 73-74.

nom d'Abou Dolâma, qui avait pris part aux luttes des Abbassides contre les Oméyades, fut poète bouffon à la cour de Mansour et de Mehdi. C'était un homme de beaucoup d'esprit, fort mauvais musulman (mort en 161). Un autre poète de la cour de Mehdi, Merwân fils d'Abou Hafsa, était fils d'un juif du Khorasan et affranchi. Abou Nowâs, poète considérable, très admiré et souvent cité, naquit à el-Ahwâz d'une mère dont la famille était persane. Sa jeunesse se passa à Basrah et à Koufah ; puis il vint à la cour où il s'attira la bienveillance de Hâroun et d'Emîn. Sa poésie est extrêmement cynique ; il chante le vin et l'amour des jeunes garçons. On croit qu'il devint pieux dans un âge avancé. Ayant insulté dans des vers certains personnages, il en fut si cruellement châtié qu'il en mourut (environ 195). Enfin Abou'l-'Atâyah, poète souvent cité aussi, parle de la religion d'une façon trop libre, tombe dans le pessimisme et est taxé d'hérésie.

Moténebbi, le grand poète de la cour de Séïf ed-Daulah, ne jeûnait pas, ne faisait pas la prière et ne lisait pas le Coran. Mais le personnage que l'on nomme généralement comme le plus remarquable représentant de l'esprit sceptique dans l'ancienne littérature musulmane est le poète aveugle Abou'l-'Ala de Ma'arrah.

Abou'l-'Ala (1) naquit à Ma'arrat en-No'mân, ville de Syrie au sud d'Alep, en 363 de l'hégire (973). Son grand-père avait été Kâdi de Ma'arrah et de Homs. Il fut élevé par son père qui était lui-même un poète distingué. Sa mère appartenait à une ancienne famille de Syrie. Il semble que ses parents des deux côtés possédaient déjà ces opinions libérales et sceptiques qui devaient le rendre fameux. Dans un poème qu'il écrivit à un âge assez avancé, il dit qu'on lui reproche de n'avoir pas accompli le pèlerinage. Il se défend en disant que ni son père, ni son cousin, ni son oncle maternel ne l'ont accompli. Si, ajoute-t-il, Dieu leur a pardonné, il me pardonnera comme à eux ; mais s'ils sont perdus, je préfère partager leur sort.

Abou'l'Ala devint aveugle dans sa première enfance, à la suite d'une attaque de petite vérole. Il ne perdit peut-être pas complètement la vue tout de suite ; car la façon dont il parle de la nature fait croire qu'il l'a connue ; mais il ne put certainement pas lire. En revanche, il était doué d'une prodigieuse mémoire. On raconte qu'il put répéter mot pour mot une conversation tenue devant lui dans le dialecte de l'Adzerbaïdjân qui ne lui était pas familier. Son éducation ne se passa pas tout entière à Ma'ar-

(1) *The letters of Abu'l-'Alâ*, éd. et trad. Margoliouth, dans les *Anecdota Oxoniensia*, 1 vol. Oxford, 1898.

rah ; il se rendit dans d'autres villes de Syrie. Il fut attiré à Alep par la réputation de Séïf ed-Daoulah, prince Hamdanide, dont la générosité envers les poètes et les savants était notoire, et qui avait à cette date donné à la Syrie un grand lustre littéraire. Alep possédait de belles bibliothèques, dont une seule contenait vingt mille volumes. Abou'l-'Ala s'y instruisit. Il se rendit aussi à Tripoli et à Antioche. En passant par Latakieh, il rencontra, raconte un biographe, un moine chrétien, et c'est ce moine qui lui aurait suggéré contre sa religion des doutes dont il ne se défit plus. Mais M. Margoliouth observe que les moines chrétiens ont trop de place dans les légendes pour qu'on puisse accorder grande créance à cette histoire.

Abou'l-'Ala, commençant à produire, prit pour modèle Moténebbi, — dont la carrière, au point de vue de la faveur et des bénéfices, avait été très fructueuse. — Ses premiers vers furent des panégyriques en l'honneur du Hamdanide Sa'îd ed-Daoulah qui devint prince d'Alep en 381. Les vers suivants sont adressés au général du Khalife abbasside qui renversa ce dynaste, contraste qui fait peu d'honneur à son caractère. Il revint vivre à Ma'arrah ; puis se trouvant insuffisamment soutenu par le gouverneur d'Alep, il se rendit à Bagdad. Il y trouva un logement dans un vieux quartier appelé

Suwaïkat Ibn Ghâlib, où résidaient d'autres hommes de lettres. On tenait alors à Bagdad des réunions littéraires ; les poètes y récitaient leurs œuvres dans la mosquée d'el-Mansour. Il y avait aussi un vizir qui recevait les écrivains avec une extrême libéralité : c'était Abou Nasr Sâbour, vizir du Sultan Bouyide qui dominait alors le Khalifat. Ta'âlibi a écrit sur ce groupe littéraire qui formait une espèce d'académie. Le siège de cette académie était situé dans le quartier de Karkh. La bibliothèque en avait été montée à grands frais. On y voyait cent copies du Coran calligraphiées par les Bénou Moklah et 10.400 volumes de divers genres, autographes ou ayant appartenu à des hommes illustres. Des fonds étaient destinés à l'entretien de l'Académie, où l'on tenait pour le public des séances musicales et littéraires.

Quoique ayant été bien reçu à Bagdad et s'y étant fait des amis, Abou'l-'Ala ne demeura pas très longtemps dans la capitale. Il aurait été forcé de la quitter à la suite d'une discussion ayant pour objet le mérite du poète Moténebbi ; il aimait passionnément cet auteur, et son opinion aurait déplu à un personnage puissant. Il revint à Ma'arrah dont il fut le citoyen le plus illustre et qui acquit de lui un certain renom. Des disciples vinrent entendre ses conférences sur la grammaire, la poésie et les antiquités de

l'islam. Il entretenait en outre une correspondance avec de nombreuses personnalités littéraires dans toutes les régions de l'islam. Il mourut en 449 à un âge avancé.

Ses œuvres sont très nombreuses. Les plus importantes sont le *Saqt ez-Zand* (l'étincelle du briquet) et les *Luzoumiyât*, deux collections de poèmes (1). Ce sont des œuvres savantes, dans des rythmes parfois difficiles, chargées d'érudition et très raffinées littérairement. Elles sont fort goûtées par les amateurs de philologie arabe. Mais ce n'est pas tellement l'ensemble de l'œuvre d'Abou'l-'Ala qui nous intéresse, que quelques vers, quelques aphorismes jetés à la traverse comme des cris, et où s'incarne toute sa mentalité à la fois sceptique, douloureuse et aimable. En voici deux ou trois exemples ; je ne les ai pas choisis moi-même ; ils m'ont été enseignés naguère par un philosophe turc très distingué (2).

Dans la première de ces sentences, le poète faisant allusion à sa propre infirmité, accuse tous les hommes d'être des aveugles aussi, en matière de croyance : « J'admire Chosroës et

(1) Le *Saqt ez-Zand* a été plusieurs fois commenté ; il a été édité à Beyrouth, 1884. Les *Luzoumiyât* ont été imprimées au Caire, 1891, à Bombay, 1303 H.

(2) Rizâ Tewfik, philosophe, poète et ancien ministre. — L'originalité philosophique d'Abou'l-'Ala a été autrefois signalée aux lettrés d'Occident par v. Hammer-Purgstall et v. Kremer.

les gens de sa religion qui se lavent le visage avec l'urine des bœufs, les Juifs dont le Dieu aime les aspersions faites avec le sang et l'odeur des victimes ; les Chrétiens dont le Dieu est injurié et crucifié vivant, sans qu'il puisse se défendre, et les pèlerins venus des contrées les plus lointaines pour jeter des cailloux et baiser la pierre noire. Nous courons de côté et d'autre sans raison. Devant la vérité tous les hommes sont aveugles. »

Les deux vers qui suivent sont amers et rappellent la doctrine des cyniques :

« Abou'l-'Ala fils de Soléïman, la cécité est un bienfait pour toi ; si tes yeux pouvaient contempler le genre humain, ils ne verraient pas dans tout l'univers un seul homme. »

Et voici, en matière religieuse, une formule de négation très énergique :

« Les *hanîf* sont égarés et les Chrétiens ne sont point guidés ; les Juifs errent, les Mages se perdent. Les hommes se divisent en deux camps : ceux qui sont intelligents et n'ont point de religion ; ceux qui sont religieux et n'ont point d'intelligence. »

Un contraste pittoresque aperçu dans un de ses déplacements lui suggère une expression ironique et poignante du doute philosophique : « Il y a tumulte à Latakieh entre Ahmed (Mahomet) et le Messie : les uns frappent sur

des cloches ; les autres crient du haut des minarets. Chacun croit que sa religion est la vraie ; je voudrais bien savoir où est la vérité ! » Et encore : « Abandonnerons-nous ici-bas l'aide du vin pour le lait et les boissons qu'ils nous promettent dans l'autre monde ? Qu'après la mort il y ait une résurrection, puis un jugement, c'est un mensonge impudent, ô hyène ! »

Ce scepticisme parfois amer est en harmonie avec son état de souffrance physique. Il parle de lui-même avec une sorte d'« humour » mélancolique qui rappelle un peu la fantaisie de Scarron : « Dieu, dit-il dans une de ses lettres (1), sait que je suis dur d'ouïe et de vue ; le destin m'a envoyé ces infirmités lorsque j'avais quatre ans, de sorte que je ne puis distinguer la maison de ses habitants. A cela vint s'ajouter toute une suite de désastres, qui font que je ressemble maintenant à une branche courbée ; finalement, dans ces dernières années, je suis devenu perclus et incapable de me lever. »

Tant de maux ne l'empêchent pas de conserver l'amabilité de l'esprit et une grande bonté de cœur. Sa correspondance est pleine de traits charmants. Il a un jour à féliciter un ami de la naissance d'un enfant, qui est venu au monde

(1) *Abu'l-'Alâ al-Ma'arrî's Correspondence on Vegetarianism*, par D. S. Margoliouth, extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, p. 317.

dans les jours appelés dans la tradition populaire « les jours de la vieille » ; c'est une semaine à l'entrée du printemps (1). « C'est, dit-il, un présage de santé et de sécurité ; car les vieilles femmes sont plus douces que les jeunes filles avec les enfants. C'est un bonheur pour un nouveau-né d'arriver en ce monde pour y rencontrer le printemps lui souriant au visage, lui souhaitant la bienvenue avec ses roses et ses fleurs et lui offrant sa riche verdure... A cette époque l'enfant du désert exulte, admirant comme la nature sauvage se revêt d'habits verts, et arrachant les champignons qui paraissent. » On croirait presque entendre Charles d'Orléans ou l'un de nos poètes de la pléïade. « C'est au contraire un mauvais signe, continue Abou'l-'Ala, de venir en ce monde dans les deux mois blancs, qui secouent leur givre sur le nouveau-né, qui gémissent avec leurs vents humides et froids et grimacent de leurs bouches glacées dont les perles sont loin d'être belles. »

Le sentiment et l'esprit critique s'allient presque toujours chez lui. Rentrant dans son pays après son séjour de Bagdad, il y apprend la mort de sa mère et il écrit à son oncle : « O consolation

(1) Du 7 au 14 mars d'après Mallouf (*Dict. turc*) ; les 3 derniers jours de Chebât et les 4 premiers d'Azar, d'après Kazwîni.

finale (1), a dit un poète, ta date est la Résurrection ! Vraiment, c'est un terme bien lointain ; il n'y aura pas de consolation jusqu'à ce que reviennent les gens qui cueillent les fruits de l'acacia, jusqu'à ce qu'un nouveau prophète surgisse à La Mecque !... Mon chagrin est comme les plaisirs du Paradis qui se renouvellent aussitôt qu'ils sont consumés. »

Dans une autre lettre, il touche ironiquement à la question de la Providence, à propos d'événements arrivés à Damas (2) : « Le Très-Haut a décrété que des calamités arriveraient à toutes les contrées ; il a décrété qu'il y en aurait pour toute l'humanité. Si quelque malheur a atteint Damas, quelle est la contrée qui n'a point souffert ? Il est écrit dans le Livre sublime : il n'y a point de cité que Dieu ne détruise avant le jour du jugement ou au moins ne châtie sévèrement ; cela est écrit dans le Livre. »

Cet auteur si original et si fin offre encore un trait particulier : il était végétarien. A l'âge de trente ans, il se mit à ce régime. Des auteurs orientaux ont prétendu à ce sujet qu'il avait adopté les opinions des Brahmanes, et le savant Von Kremer a même cru pouvoir préciser qu'il avait imité les pratiques de la secte des Jaïnas.

(1) *The letters*, p. 35.
(2) *The letters*, p. 137.

Mais il n'y a guère de vraisemblance que, malgré toute son érudition, il ait pu connaître les Jaïnas en Syrie, et le plus probable est qu'il s'inspira de la tradition pythagoricienne. Il écrivit à ce propos quelques lettres qui sont curieuses, et celles de son correspondant ne le sont pas moins. Celui-ci était un certain Ibn Abi Imrân, chef missionnaire (*dâ'i* des *dâ'i*) en Egypte. Il lui demande pourquoi il a adopté ce régime, en des termes qui soulèvent les plus graves problèmes philosophiques : « La preuve, dit ce personnage, que vous avez réfléchi sur la vie future, est donnée par votre régime ascétique, par ce fait que vous vous abstenez des mets, boissons et habillements luxueux, refusant de faire de votre corps le tombeau des animaux et de goûter de leur lait... Cette pratique suppose la croyance que la souffrance infligée aux animaux sera vengée, et représente le terme extrême de l'ascétisme... Quelle est en somme votre raison pour vous abstenir de viande et d'autres produits animaux ? Les plantes ne croissent-elles pas aux endroits où les animaux doivent venir les trouver, en sorte que ceux-ci, guidés par leur faculté sensitive, ont le pouvoir de les utiliser ? Sans les animaux, les plantes n'auraient point de but. Or les hommes ont pouvoir sur les animaux, comme ceux-ci sur les plantes. Aussi l'homme utilise-t-il les animaux pour une

quantité d'objets, sans quoi leur création serait vaine. Donc, en refusant de vous servir de ce qui est créé et ordonné pour vous, vous rompez l'harmonie de la nature. — Mais peut-être votre idée en vous abstenant de viande, est-elle la pitié pour les animaux, qui vous porte à blâmer qu'on leur fasse du mal. En ce cas, vous êtes plus doux pour eux que leur Créateur. Car si vous prétendez que la notion du juste et de l'injuste en cette matière doit être attribuée à certains hommes, je veux dire aux législateurs, et que Dieu n'a point permis de verser le sang des bêtes ou de manger leur chair, votre doctrine se trouve réfutée par ce fait que nous voyons sans cesse des fauves et des oiseaux de proie créés dans des formes qui ne sont compatibles qu'avec le régime carnivore... Cet état de choses étant établi pour l'ensemble de la création, l'humanité est bien excusable de manger la chair des bêtes. »

Abou'l-'Ala répond à la fois en dialecticien et en poète plein de tendresse pour la nature. Il montre un profond sentiment de la souffrance des bêtes : « C'est, dit-il, un lieu commun chez les Arabes, que la douleur des bêtes sauvages lorsqu'elles ont perdu leurs petits. Un de leurs poètes a dit : Jamais un chagrin tel que le mien n'a été éprouvé par une chamelle qui pleure à maintes reprises parce qu'elle a perdu son enfant. » Et il pose, avec une acuité qu'on ne sau-

rait dépasser, le problème du mal : Ou Dieu connaît le mal, ou il l'ignore. S'il le connaît, de deux choses l'une : ou il le veut, ou il ne le veut pas. S'il le veut, il en est pratiquement l'auteur, comme le gouverneur dont on dit qu'il coupe la main des voleurs, bien qu'il ne la coupe pas lui-même. Mais s'il ne le veut pas, alors il tolère ce qu'un tel gouverneur ne tolèrerait pas sur la terre : car lorsqu'on fait dans sa province ce qui lui déplaît, il condamne l'auteur de ces actes et en empêche le retour. »

Je ne suis pas certain que le scepticisme d'Abou'l-'Alâ ait été absolu. Il était évidemment hostile aux rites et aux doctrines des grandes religions dogmatiques ; mais il pouvait ne l'être pas à la tradition philosophique, qui ne se soucie point des rites, et pour qui Dieu est plutôt un terme idéal qu'un auteur et un gouverneur responsable du monde.

II

Omar Khéyam, l'auteur fameux des quatrains, présente le cas presque unique d'un homme parvenu à une haute célébrité comme poète et comme géomètre. En Orient, il a été plus célèbre comme savant ; chez nous, son petit recueil de quatrains a eu une grande vogue grâce à l'adaptation anglaise de Fitz-Gerald.

Il s'appelait 'Omar fils d'Ibrâhîm el-Khayâmi et était persan d'origine (1). Le nom de Khayâmi signifie fabricant de tentes. Il naquit entre 430 et 440 et mourut en 517 (1123) à Nîsâbour. Les détails que l'on a sur sa vie sont peu abondants. On raconte que, tandis qu'il faisait ses études, il fut lié d'amitié avec deux camarades qui devinrent des personnages illustres : l'un était Nizâm el-Mulk, le futur vizir du sultan seldjoukide Malek-Shâh, dont nous avons parlé, l'autre Hasan fils de Sabbah, le grand maître de la secte des Ismaéliens, dont nous aurons à dire quelques mots. Les trois amis s'étaient promis que si l'un d'eux parvenait un jour à une situation élevée, il ferait partager sa prospérité à ses anciens camarades. Nizâm el-Mulk fut le premier qui réussit. Il tint parole : il attira à lui Hasan ibn Sabbah, qui trahit sa confiance, et il fit des offres à Omar Khéyâm. Celui-ci les déclina à peu près ; « il ne demanda, dit Wœpcke, qu'une aisance modeste qui lui permît de se livrer tranquillement à ses travaux scientifiques et littéraires. » Cependant il prit

(1) La vie de Khéyâm se trouve dans le *Habîb us-Siyar* de l'historien persan Khondémir. Wœpcke la donne d'après le livre de l'histoire des Savants, *tarîkh el-hokamâ*, aujourd'hui publié : F. Wœpcke, *L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmi*, Paris, 1851, p. 5. Pour les œuvres, cf. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig, 1900, p. 112-113.

rang parmi les astronomes de Malek Shâh, et fut un des principaux auteurs de la réforme du calendrier qui eut lieu sous son règne (1079). Suter dit avec plus de précision qu'en 467 (1074), il fut nommé par Malek Shâh astronome à l'observatoire nouvellement fondé à Rey, en même temps que deux autres savants dont on a les noms. Il reçut plus particulièrement la charge de réformer le calendrier persan, et est ainsi le fondateur de l'ère dite de Djélâl ed-Dîn, d'après le surnom honorifique du Sultan Malek Shâh.

Le caractère d'Omar Khéyâm est ainsi défini dans un article du « livre de l'Histoire des savants » anciennement traduit par Wœpcke : « Omar el-Khayâm, imam du Khorâsan, le grand savant du temps, était versé dans les sciences des Grecs. Il exhortait à chercher le Dieu unique, gouverneur du monde, par la purification des mouvements corporels, de manière à rendre l'âme humaine exempte de toute impureté. Il recommandait aussi une étude persévérante de la politique, fondée sur les bases de cette science établies par les philosophes grecs. Les Soufis des temps postérieurs ont accueilli le sens apparent d'une partie de ses poésies, et puis les ont accommodées à leurs doctrines, de sorte qu'ils en font l'objet de discussions dans leurs assemblées et dans leurs réunions privées.

Mais le sens caché de ses poésies consiste en axiomes de la religion universelle et en principes généraux embrassant les devoirs pratiques. »

L'article raconte ensuite que ses opinions religieuses scandalisèrent ses contemporains, et qu'il dut « mettre un frein aux écarts de sa langue et de sa plume ». Il fit le pèlerinage, refusa, en passant à Bagdad, de voir les personnes qui s'occupaient comme lui des sciences des anciens ; de retour du pèlerinage, il s'acquittait soir et matin du devoir de la prière ; et il cachait, dit l'article, ses secrets et sa pensée véritable.

D'après une légende tirée d'ailleurs, à la suite d'un certain quatrain très impie, son visage aurait noirci. Mais on sait que « avoir le visage noir » signifie commettre un gros péché. A la résurrection les pécheurs paraîtront avec le teint noir.

Une autre anecdote plus gracieuse et conçue dans un esprit sympathique a été contée par un de ses disciples (1). Celui-ci rencontra un jour à Balkh, en l'an 506, dans la rue des marchands d'esclaves, le « Khodja Imam Omar Khéyâm » qu'il surnomme « la Preuve de la vérité, *hudjatu'l-haqq* », avec un de ses confrè-

(1) *Chahar Maqâla*, éd. Browne, p. 71. Remarquer les titres très honorifiques donnés ici à Khéyâm, rappelant ceux que l'on donne à Gazali.

res astronomes ; et au cours de leur causerie, Khéyâm dit : « Mon tombeau sera en un lieu où les arbres secoueront sur moi leurs fleurs deux fois par an. » Bien des années après, en 530, ce disciple étant à Nîsâbour, alla visiter la tombe de Khéyâm. « Il y avait quatre ans, dit-il, que ce grand homme avait voilé sa face sous la poussière, et que ce bas monde était privé de lui. » Il se fit conduire au cimetière de Hîra, grand quartier de Nîsâbour sur la route de Merv, et là, « tournant à gauche, il vit la tombe située au pied du mur d'un jardin, par-dessus lequel des pêchers et des poiriers passaient leurs têtes ; et il était tombé tant de fleurs que la terre du tombeau en était entièrement couverte. »

L'adaptation anglaise de Fitz-Gerald (1) ne rend peut-être pas tout à fait exactement le caractère de la philosophie de Khéyâm ; elle en exprime surtout l'apparence pessimiste et mélancolique ; elle en fait moins bien sentir l'âpreté

(1) L'édition de Heron Allen, *Rubâiyât of Omar Khayyâm*, Londres 1899, donne les quatrains de Fitz-Gerald et en regard le texte et la traduction des quatrains de Khéyâm qui les ont inspirés. Les quatrains de Khéyâm ont été trad. exactement du persan par J. Pollen en 1915, en vers anglais par John Payne, éd. de luxe à tirage limité pour la Villon Society, 1898. Il y a une éd. de luxe en français parue peu avant la guerre, une petite éd. récente par Grolleau, d'après le ms. de la Bodléienne, Paris, éditions Crès, 1922.

et la cinglante ironie. Suter me paraît l'avoir mieux compris lorsqu'il a dit qu'« il fut un savant important, familier avec les sciences des anciens, incliné vers les idées panthéistes, et un satiriste acéré qui flagella de ses quatrains les côtés faibles de l'islam et de la théologie dogmatique ». Wœpcke a dit dans le même sens : « Ses vers, écrits en persan, lui ont valu une réputation d'athée et de libertin. Rappelons-nous cependant que les mêmes accusations furent portées contre Descartes par un turbulent théologien, le Recteur Voët, de l'Université d'Utrecht. » On a du reste, de Khéyâm, outre ses quatrains, un opuscule philosophique « sur l'être », qui est à Berlin. Il est certain que parfois l'ironie du poète semble viser moins la religion elle-même que les moyens par lesquels on la soutient. Il y a des quatrains où il semble dire : Avec de si misérables arguments, nous pourrions aussi bien conclure au libertinage.

Quelle est l'originalité réelle de Khéyâm ? Cela est difficile à préciser. Le genre existait avant lui ; nous le redirons tout à l'heure. Les deux savants que nous venons de citer, ainsi que l'ouvrage biographique arabe dont nous nous sommes servi plus haut, marquent avec insistance que le poète fut nourri des sciences des anciens. Toutefois chez les anciens la lutte contre le dogmatisme n'avait pas encore de raison d'être.

Khéyâm avait aussi des attaches de sentiment avec l'ancienne Perse. Beaucoup d'expressions et de symboles en sont tirés : le vin *Mughanah*, vin des Mages ; ce terme est synonyme d'excellence, de supériorité ; les lois de Mochtari et de Pervîn ; de Mâh à Mâhi, c'est-à-dire de la Lune au Poisson ; le Borâq de leurs pensées, la chimère ; le rossignol qui parle en son pehlvi ; la fontaine de Kauthar ; Bahram et Djemchîd ; Rustem et Zâl ; l'empire de Kâwous ; le royaume de Férîdoun ; la couronne de Keykhosraw ; Balkh et Babylone (Bagdad). « O Shah ! dit un quatrain, les astres t'ont destiné au trône de Khosroès ; ils ont sellé pour toi le cheval impérial ; quand ton coursier au sabot d'or bouge et pose les pieds dans la poussière, le sol se dore. » En tout cela on sent une pensée orientée vers l'antiquité grecque et vers l'ancienne Perse.

Le scepticisme de Khéyâm est de deux sortes, et les deux d'ailleurs s'accordent avec le mysticisme : l'une est le scepticisme sur la valeur des formes religieuses, l'autre sur la valeur, en matière de foi, des arguments tirés de la science et de la raison. L'ironie et presque le cynisme en matière de rites paraissent chez lui tout à fait sincères, et ne peuvent être niés : « Je me sentais disposé à prier et à jeûner, et je croyais déjà atteindre mon salut. Hélas ! ces ablutions sont annulées par mes plaisirs et ce jeûne par

un demi-verre de vin. — La Lune de Ramadan va paraître et l'on ne pourra plus boire de vin ; j'en boirai donc assez à la fin de Cha'ban pour être ivre pendant tout le Ramadan. — Parler avec toi en secret dans une taverne vaut mieux que de faire la prière rituelle (*le namâz*) devant le *mihrâb*. — La tablette et le calame, l'enfer et le ciel sont en toi. — Le paradis, c'est le moment où je suis tranquille. » Evidemment ces passages, — auxquels on peut d'ailleurs donner un sens mystique, — sont en faveur de la subjectivité du sentiment religieux et de la vanité des pratiques extérieures. On remarquera d'ailleurs qu'il y a un peu de convention dans le symbolisme, puisqu'il dit : « Au Ramadan on ne pourra plus boire de vin »; or, d'après la loi de l'islam, on ne doit en boire jamais (1).

Voici des quatrains ironiques touchant la doctrine de la prédestination ; le thème est, l'homme s'adressant à Dieu : tu as décrété le péché ; ce serait une faute que de ne pas le commettre. L'intention est de faire sentir que la doctrine dogmatique est absurde, ou que l'argumentation en pareille matière est vaine. L'ex-

(1) « La veille de chaque *Beyram*, dit d'Ohsson, la police a soin de mettre le scellé sur les portes de tous les cabarets, qui n'existent du reste que dans les faubourgs habités par les Chrétiens. » (*Tableau de l'Empire Othoman*, II, 231.)

pression est extrêmement âpre, nerveuse et serrée : « Tu savais qu'il est impossible de s'abstenir du péché et tu le défends ; entre cet ordre de la nature et ta prohibition, nous demeurons désespérés. — Le bien et le mal, les douleurs et les joies qui nous sont destinés, ne les impute pas aux cieux, car, en fait d'intelligence, les cieux sont encore mille fois plus dénués que nous. — Dieu savait depuis le jour de la création que je boirais du vin ; si je n'en buvais pas, la science de Dieu deviendrait ignorance. »

Le scepticisme sur la valeur de la science est plus expressément marqué dans ces quelques lignes : « Ceux qui sont des Océans de science et d'érudition et que leurs perfections ont rendu des lumières pour leurs contemporains, n'ont pas fait un pas en dehors de cette nuit sombre ; ils ont conté une fable et sont allés dormir. — Jusqu'à quand ces discussions sur l'éternité dans le passé et l'éternité dans l'avenir ? C'est maintenant le temps de boire. Laissons là ces disputes sur la science et les œuvres ; les questions difficiles trouvent leur solution dans le vin. » Ce quatrain contient plusieurs mots techniques en théologie. — Et encore : « Bois du vin ; cela t'enlèvera tes douleurs et t'empêchera de réfléchir sur les 72 sectes. — Du nadîr de la terre au zénith de Saturne, j'ai résolu tous les problèmes ; j'ai échappé aux déceptions et aux erreurs ; mais je n'ai pas dénoué les liens du destin. »

Je laisse ici les passages qui expriment surtout la tristesse générale de la vie, la sensation du passé et de la mort, la mélancolie des choses, et qui opposent la vie fragile et éphémère à la mort durable. Le charme de ces vers est aisément compris. Mais il peut être intéressant de dire encore quelque chose sur le symbolisme et l'imagerie de Khéyâm.

Les deux symboles qui reviennent le plus souvent dans cette œuvre de faible étendue sont le vin et l'argile. Le vin est proscrit dans l'islam. Le rôle dominant qu'il a ici semble déjà indiquer que cette sorte de poésie a une origine antérieure à l'islam. Le vin est susceptible de deux interprétations : ou bien il signifie les plaisirs de ce monde, ou bien il indique la grâce vivifiante et la chaleur de l'amour d'en haut. La taverne est le lieu de réunion des Soufis ; l'échanson peut être Dieu lui-même versant sa grâce, ou quiconque est capable de la communiquer aux âmes. L'argile est le corps de l'homme, fragile et périssable, mais réceptacle de l'âme et de l'amour divin. Le symbolisme du vin est ancien ; on le trouve dans la Bible, notamment dans le Cantique des Cantiques, où la vigne et le vin ont un rôle important. On sait que, longtemps avant l'islam, la vigne, la joie et l'amour humain dans ce poème ont reçu une interprétation mystique ; une sorte de tradition en ce sens exis-

tait donc anciennement. Il est à noter que l'argile aussi et la poterie, pour représenter le corps humain, est une image biblique : Dieu a formé l'homme du limon de la terre. En dehors de là, on peut songer au culte du vin dans les cérémonies dionysiaques antiques, aux mystères des chrétiens, et même ne point dédaigner d'évoquer ici le St-Graal ; cette dernière légende, quoiqu'on la regarde comme tirée de l'Evangile, pouvant fort bien correspondre à une forme ancienne du même symbolisme.

Les autres images sont peu nombreuses, mais belles ; les unes peuvent être rapportées à l'antiquité grecque ; d'autres viennent de la Perse : Les chevaux sauvages du Soleil ; les chevaux de la nuit et du jour ; la lumière et les ténèbres : « mon cœur est sombre ; où sont ta lumière et ta pureté ? » La voûte du ciel est comparée à une coupe renversée ; le corps à une tente, plantée ou abattue par le destin ; l'âme est un sultan ; le monde, un caravansérail ; la vie, une caravane. Il y a encore : la plante de la vie, le livre de la jeunesse plié ; la jeunesse, oiseau de la joie ; les liens du destin, l'énigme de l'éternité, la coupe de la mort, le rideau du mystère. Le vin est un alchimiste ; les êtres sont comme des bulles sur le vin dans le gobelet de l'existence. Certaines comparaisons tirées de jeux sont particulièrement remarquables : le maillet de la

fatalité ; ceci a rapport au jeu de polo ; l'importante comparaison de la lanterne magique ou plutôt des ombres chinoises, que l'on trouve aussi chez Ibn el-Fârid : « Cette voûte du ciel qui nous émerveille est semblable à une lanterne magique : — (le mot pour lanterne est grec : *fânous*) — le soleil est la lumière, le monde est la lampe, et nous sommes comme les figures qui évoluent dedans. » Puis les échecs : « Nous sommes les pièces du jeu que joue le ciel ; on s'amuse avec nous sur l'échiquier de l'être. » Tout le fatalisme et tout le talent de Khéyâm sont sensibles dans ces quelques vers.

Omar Khéyâm est le plus célèbre des auteurs de quatrains chez nous ; ce n'est pas le seul ni même le plus aimé des Orientaux. Il y en a une quantité d'autres. Les plus grands poètes dans les autres genres ont aussi composé des quatrains, tels Hâfiz, Sadi, Djâmi. Il a existé anciennement en Perse des recueils de quatrains. Un lettré persan de notre temps habitant Paris, M. Hoséïn Azad, en a publié un (1), en les accompagnant de comparaisons heureusement choisies avec des passages de nos propres auteurs. La plupart de ces quatrains sont franchement mys-

(1) Hoceyne Azad, *la Roseraie du Savoir*, choix de quatrains mystiques, texte et trad. Paris, 1906. V. les quatrains n°s 28, 77, 449, 450, 88, 413, 414.

tiques ; mais quelques-uns, de loin en loin, donnent la note sceptique.

D'autres grands savants orientaux ont écrit, comme Khéyâm, des quatrains. Cela pouvait être pour eux un élégant jeu d'esprit qui les délassait de travaux plus ardus. En voici par exemple de Nasîr ed-Dîn Tousi et d'Avicenne :

Quatrain de Nasîr ed-Dîn exprimant le doute général avec une tendance panthéiste : « L'Etre en réalité est le premier, l'unique ; tout le reste est conjectural et imaginaire. Toute chose autre que lui qui se présente à nos regards est comme la seconde image de l'œil qui louche. » — Autre du même : « Ces gens qui ont vu le chemin et sont partis n'ont donné à personne d'indication sûre et ils sont partis. Ce nœud que personne n'a pu dénouer, chacun d'eux y a ajouté un autre nœud et s'en est allé. » Ce dernier est tout à fait dans le goût de Khéyâm.

En voici un d'Avicenne assez étrange, exprimant le fatalisme et le scepticisme moral : « Nous nous sommes recommandés à la bonté divine et affranchis de l'obéissance et de la rébellion (c'est-à-dire de la vertu et du péché). Là où est la Providence, elle est ; ce qui n'est pas fait est comme fait ; ce qui est fait est comme non fait. » A quoi un autre auteur, Abou Sa'îd, répond dans la même forme poétique : « O toi qui n'as pas fait le bien et qui as fait le mal, puis

qui t'es confié à la miséricorde de Dieu, ne fais pas fond sur le pardon, car jamais il n'est arrivé que le non fait soit comme le fait, ni le fait comme le non fait. »

De Nasîr ed-Dîn Tousi encore, exprimant aussi le fatalisme sceptique ou le déterminisme ; ce qui est doit être comme il est : « Si l'œil de la certitude n'est pas déformé, que le chrétien aille à l'église ; c'est pour lui le pèlerinage. Toute chose qui est, est comme elle doit être ; si ton sourcil était droit, c'est alors qu'il serait arqué. »

L'un des plus curieux est une réponse de Nasîr ed-Dîn Tousi à Khéyâm ; là, le savant prend le ton de la foi, contrairement à ce qui précède, ce qui indique que beaucoup de ces quatrains peuvent bien n'être au fond que des exercices littéraires. — Khéyâm a formulé le fatalisme moral, la doctrine de la faute prévue par Dieu et rendue par là nécessaire : « Je bois du vin, et quiconque comme moi est dans son bon sens, trouvera naturel que j'en boive ; car Dieu a su de toute éternité que j'en boirais ; si donc je n'en buvais pas, la science de Dieu serait en défaut. » — A quoi Tousi répond sur les mêmes rimes : « Aucun homme de bon sens ne tiendra un pareil propos ; la réponse à son argument est facile : Faire de la prescience éternelle la cause du péché est pour l'intelligent le comble de l'ignorance. » Mais on peut trouver que c'est là

une affirmation pieuse plutôt qu'une véritable réfutation.

Avicenne a, comme médecin (1), loué le vin dans son *Canon*, lorsqu'on le prend en quantité modérée : « Il n'y a, dit-il, que trois sortes de personnes qui boivent du vin : le roi, le médecin et le gueux. Le roi en boit parce qu'il fait ce qui lui plaît, le médecin parce qu'il en connaît les vertus, et le gueux, parce que l'ivrognerie est dans sa nature. » Et Avicenne ajoute ces deux vers : « Bois le vin à la façon du médecin, comme Avicenne ; tu deviendras tel qu'un Dieu.» C'est là peut-être une idée traditionnelle, qui rappelle la promesse faite par le serpent à Eve dans le récit biblique du fruit défendu.

III

Hafiz, avant Khéyâm, avait été célèbre en Occident (2). Comme Khéyâm fut mis en vogue en Angleterre, Hâfiz l'avait été en Allemagne.

(1) Horn, *Gesch. der Persischen Litteratur*, Leipzig, 1901, p. 150.

(2) La principale traduction du Dîwan de Hâfiz est celle du Lt-Colonel Wilberforce-Clarke, accompagnée de nombreuses notes et d'une vie de Hâfiz : *Dîwan of Hafiz*, 1891 ; 2 vol. et un 3e formant un appendice sur le soufisme, qui contient la trad. du traité de Suhrawerdi. — En allemand : Rosenzweig-Schwannau, Vienne, 1854-1863, 3 vol. avec le texte ; Nesselman, Berlin, 1865.

Le grand orientaliste von Hammer avait traduit tout son divan en 1812-1813. Gœthe sentit le génie du lyrique de Chîrâz à travers cette traduction, et essaya de le faire passer dans son propre *divan Ouest-Oriental* ; cette tentative obtint un grand succès. Peu après, Bodenstedt publia son adaptation d'un certain poète persan moderne Mirza Châffi, d'une inspiration analogue à celle de Hâfiz, personnage resté mystérieux. On admet généralement que Mirza Châffi n'a point existé, et qu'il n'est qu'une création de Bodenstedt (1) ; cela n'empêche pas qu'on place à Errân le lieu de sa naissance et qu'en Perse on honore son tombeau. Quoi qu'il en soit, les deux ouvrages dont nous venons de parler jouirent d'une vogue énorme. La *Sagesse des Philistins, Philisterweisheit,* attribuée à Mirz Cahâffi, a eu plus de 150 éditions.

La vie de Hâfiz est peu connue et semble, du reste, avoir présenté peu de faits notables. Le poète naquit à Chîrâz, y mourut en 1389, et y passa la plus grande partie de sa vie. Il appartenait à un ordre de derviches. Son nom véritable était Mohammed ; ses surnoms de Hâfiz (titre donné à ceux qui savent par cœur le Coran) et de Chems ed-Dîn, soleil de la religion, indiquent qu'il fut versé dans la science théolo-

(1) Celui-ci dit que c'était un vieillard qu'il rencontra en Perse.

gique. Il vécut sans doute d'une vie facile, soutenu par la faveur du prince, et fut, de son vivant, un poète aimé et fêté. Horn remarque que, contrairement à certains de ses compatriotes, comme Roudaki et Kisayi, il ne devint pas morose dans sa vieillesse ; il continua à chanter les joies de la vie et son cœur resta jeune et ardent.

Hâfiz est surtout célèbre par ses *Ghazels* ; il composa aussi des quatrains et d'autres poésies (1). On peut voir en lui un disciple lointain de Khéyâm, auquel il est postérieur de 300 ans. Tous deux ont adopté à peu près les mêmes thèmes. Hâfiz chante, comme son devancier, le vin, la brièveté de la vie, sa mélancolie, la taverne consolatrice, l'ivresse, l'oubli, l'amour, et, comme celles de Khéyâm, ses poésies sont susceptibles d'un double sens, libertin et mystique. Il raille aussi les prétentions du dogmatisme, et l'hypocrisie ou la fausse dévotion des religieux et des clercs. Mais son tempérament est très différent de celui de Khéyâm.

Esprit plus géométrique et plus direct, celui-ci s'intéresse surtout à l'argument abstrait, et n'y met d'ornement que juste ce qu'il faut pour lui donner la forme littéraire et le rendre agréa-

(1) *The Rubaiyat of Hafiz*, trad. en vers anglais par L. Cranmer Byng, et introd. par Syed A. Majid, Londres, 1919.

ble au lecteur. Plus fin, plus gracieux, plus purement poète, Hâfiz s'attache moins au thème lui-même et se plaît davantage au décor qui l'exprime. Khéyâm est autoritaire, dur, énonciatif, parfois presque brutal ; Hâfiz est doux, souple, varié, nuancé, artiste, virtuose. Khéyâm est un génie mâle, Hâfiz, une sensibilité féminine. Il y a entre eux à peu près la même différence qu'entre une forte écriture coufique du Ier ou du second siècle, et les réseaux gracieusement enchevêtrés d'une écriture arabe décorative d'époque moderne. Khéyâm est surtout sincère comme dialecticien ; Hâfiz l'est surtout comme amoureux passionné et dolent du paysage et de la beauté. C'est d'ailleurs pourquoi la forme du ghazel, modérément développée, qui est un jeu de variations et de nuances, et où chaque vers est une perle, — un symbole ou un soupir, — enfilée sur un lien ténu, convient mieux à l'âme de Hâfiz, au lieu que la forme ramassée et puissante du quatrain est mieux adaptée au génie de Khéyâm.

Un exemple fera mieux sentir cette différence : Les deux poètes ont exprimé la mélancolie des choses mortes et parties on ne sait où, comme notre Villon dans sa célèbre ballade : « Mais où sont les neiges d'antan ? » Khéyâm a posé la question dans ce quatrain qu'un voyageur a rencontré écrit sur les murs ruinés de Persépolis :

« Ce palais qui dressait ses piliers jusqu'au ciel, les rois se sont prosternés sur son seuil ; j'ai vu une tourterelle perchée sur ses créneaux, qui criait sans cesse : où ? où ? où ? » (*Ku, Ku,* où ? en persan).

Et voici le développement de Hâfiz. Le « où ? » dans ce morceau vise du reste autant l'avenir que le passé :

« Les jours prospères et les jours désolés (1) où sont-ils ? Regarde la longueur du chemin ; d'où vient-il ? jusqu'où s'étend-il ? — Mon cœur n'a trouvé au cloître que le froc rapiécé de l'hypocrite. Où est la maison des Mages (les adorateurs du feu) ? où est le vin pur (la sincérité) ? — Quel rapport y a-t-il entre le libertinage et la vraie dévotion ? L'audition des sermons, les accords du *rébâb*, où sont-ils ? — Du visage de l'ami que peut comprendre le cœur de l'ennemi ? Où est la lampe du mort, où la lumière du Soleil ? — La poussière de ton seuil est comme le *Kohol* de mes yeux. Où allons-nous, ordonne ; par ta Grâce, où ? — Regardez la pomme du menton ; il y a un puits (2) dans le chemin. Où vas-tu donc, ô mon cœur, avec tant de hâte ? — Que soit bon le souvenir des jours frais de l'union. Cette

(1) Les jours désolés ou les jours de taverne ; *Kharâb* veut dire ruine et taverne, car on se réunissait pour boire dans des masures.

(2) Il y a jeu de mots sur *tchâh*, puits et fossette.

œillade caressante, où est-elle allée ? ce reproche, où ? — N'attendez de Hâfiz ni fixité, ni repos. Qu'est la fixité, qu'est-ce que la patience ? le sommeil, où ? »

Je relève dans un autre ghazel encore ce joli vers avec l'interrogation en où : « Le vin, le chanteur et la rose, tout est prêt ; mais la vie sans ami n'est pas prête ; où est l'ami ? »

Deux femmes de lettres très distinguées ont récemment à Paris travaillé sur Hâfiz. L'une est Mme de Tannenberg, née Funck-Brentano, elle-même poétesse. Elle a préparé, d'après l'anglais de Wilberforce, une traduction française des ghazels, extrêmement voisine du texte persan, en un style moderne euphonique et très sensitif. L'autre est Mlle Hélène Vacaresco, grande dame roumaine habitant la France et depuis longtemps célèbre comme poétesse française. Elle a rédigé sur Hâfiz une préface pour l'édition de Mme de Tannenberg (1), où le talent et l'âme du poète de Chîrâz sont analysés avec beaucoup de pénétration. Je résume ici quelques pages de cette préface, qui m'a été gracieusement communiquée.

« Il se pourrait que vînt à nous un peu de la poussière de ta roseraie », dit le poète s'adres-

(1) Mme de T. est morte l'automne dernier (1922), sans avoir vu publier son œuvre.

sant à Dieu. Mlle Vacaresco commence par ce joli vers ce qu'elle dit de particulier sur Hâfiz, après des généralités sur le soufisme et les poètes persans antérieurs. « La flèche de notre soupir s'élance au delà de la sphère. » Pour montrer combien est puissant ce soupir et l'attrait de l'au-delà, Hâfiz chante la beauté de la terre, qui ne saurait pourtant le retenir : « Il a dit au rossignol : je connais un chant plus tendre que ton chant. Il a dit au jasmin : le jasmin qui fleurit entre les mains de Dieu ne se flétrira jamais. » Puis passe le cavalier mystérieux, symbole de l'âme qui s'élance et de l'ardent désir : « O cavalier dont le visage a pour miroir la Lune ; la poussière sous le sabot de son coursier forme un miroir au soleil ; vois le reflet de la sueur sur sa joue, qu'aspire le brûlant soleil ! »

La préfacière a bien fait sentir en Hâfiz cet appel passionné du désir, qui est peut-être le plus beau des sentiments mystiques. Elle cite encore : « Mon cœur s'est consumé et n'a pas atteint son désir... Efforce-toi vers la lumière ; que de ton sein puisse monter le soleil ! » — Et elle commente : « Poète du désir, Hâfiz l'aura été comme pas un ; il n'est rien ici-bas et dans l'éternité que son désir n'ait cherché à dépasser. Seules la Sulamite et Ste Thérèse, — combien distantes l'une de l'autre à travers

l'espace et le temps ! — ont su crier leur nostalgie d'amour aussi voluptueusement que le passionné de Chîrâz. »

Le désir de Hâfiz n'est pas toujours une simple aspiration ; il a quelque chose de tourmenté, de douloureux et de poignant. Le poète loue les âmes d'angoisse et dédaigne les cœurs tranquilles : « Ah ! que tous puissent donner leur âme au parfum de la grande brise ! — Touche ce cœur troublé qui, malgré son trouble, vaut cent mille cœurs apaisés (1). »

C'est cette ardeur du désir qui fait la valeur de l'âme. « Evidemment, remarque Mlle Vacaresco, les cœurs apaisés languissent loin du rêve qui le lancine. » — « Ce n'est pas d'aujourd'hui, gémit le poète lui-même, que le cœur de Hâfiz brûle de désir ; de toute éternité, il porte le stigmate comme la tulipe de Chîrâz. » Mais le but est loin : « De la source jaillissante de Khidr (la source de vie) au pays des Ténèbres, il y a loin ; — Jusqu'à notre eau dont la source est en Dieu, il y a loin, — il y a loin ! » Et répétons ce mot plein de désolation : « Ne cherchez en Hâfiz ni patience ni repos ! »

(1) « Cœurs apaisés » ; l'expression est du *Coran* LXXXIX, 27. Dieu appelle l'âme bonne au jour du jugement : « O toi, âme tranquillisée, reviens vers ton Seigneur, satisfaite et satisfaisante. Viens parmi mes serviteurs ; entre dans mon Paradis. »

Cependant il ne faut pas donner trop de cohérence à la philosophie de Hâfiz ; ses sensations sont mobiles et presque contradictoires, et le mépris du monde n'en empêche pas l'amour. Il écarte l'abstraction métaphysique ; il ramène le soufi orgueilleux au charme de la vie ; puis, repartant du charme de la vie, il suggère au matérialiste la beauté de l'au-delà. « Nous avons affaire ici à un poète qui représente le mieux l'union des deux éléments dont se compose l'être humain, et en Hâfiz le divin et le matériel sont distribués à doses si parfaitement égales qu'il ne permet jamais à l'un de l'emporter, sans qu'aussitôt il se rejette vers l'autre. »

Puis la préfacière remarque les emprunts faits par Hâfiz aux cultes anciens et à diverses fables. Elle commente ceci très joliment : « La société du Simurgh, l'oiseau de la sagesse, lui plaît, dit-elle, ainsi que celle de la huppe Hudhud, qui servait de messagère miraculeuse entre le roi Salomon et la reine de Saba... Il connaît les Péris et les fées, douces créatures aériennes qui flottent, comme des arcs-en-ciel autour de la montagne où se cache le Simurgh avec tout le trésor des antiques révélations. Mais les Divs (les démons) tentent de rompre le cercle léger formé par les Péris... Contre les Divs, la voix mesurée de Hâfiz les défendra. Pour les secou-

rir, il prend les ailes du vent et navigue par les nuages ; il frappe de sa tête hardie le château fatidique de Saturne et joue avec la couronne argentée des Pléïades ; Jupiter le convie à ses banquets augustes... Mais de tous les dieux, c'est Mercure (Hermès) qu'il aime le mieux (1). »

Mlle Vacaresco a aussi de jolies remarques sur d'autres images de Hâfiz, sur le vin, un passage délicieux sur la poussière, sur Yousof, sur le Miroir d'Alexandre dans lequel on voyait le monde, sur la coupe de Djem, etc. C'est une étude non moins fouillée que sentie.

Hâfiz a aimé sa ville de Chîrâz, l'une des plus pittoresques de l'Orient et des plus riches en monuments, dont notre imagination a fait la ville des roses, bien que les descriptions des géographes soient moins flatteuses ; il a chanté la rivière qui la traverse, le Roknabad, et immortalisé les jardins qui l'entourent et les bocages de Musalla. Aucun poète n'a senti plus intensément la nature, ni n'en a tiré avec plus d'ingéniosité une langue symbolique et charmante : « La splendeur de la jeunesse de nouveau appartient au jardin ; l'heureux message de la rose ranime le rossignol au doux chant. — Si tu frôles, ô vent, les enfants de la pelouse, rends notre hommage au cyprès, à la rose et

(1) Hermès, comme dieu du mystère.

au doux basilic. -- Où est le crime du jardin quand l'herbe en est fanée ? »

Pour terminer, demandons encore quelques vers à Hâfiz, en nous servant de sa propre invocation : « O Hâfiz, émets un ghazel et enfile des perles ; viens ! chante suavement ; que sur ton chant le ciel égrène la grappe des Pléïades. » On observera combien cette image de perles enfilées est juste : le lien entre les différents vers d'une même pièce est si ténu qu'on peut en changer l'ordre sans nuire à l'ensemble, et qu'on le voit varier souvent avec les manuscrits :

« Echanson, illumine notre coupe de la lumière du vin ; musicien dis-nous que les affaires du monde marchent à notre souhait. — Nous avons vu dans la coupe l'image renversée du visage de l'aimé ; ô ignorant qui ne connaît pas la volupté de notre continuelle ivresse ! — Il ne meurt jamais, celui dont le cœur est vivant d'amour ; notre perpétuité est inscrite sur le registre du monde. — Les œillades caressantes et les mouvements gracieux de l'aimée à la taille élancée dureront jusqu'à ce que paraisse dans sa beauté notre Cyprès vacillant. — O vent, si tu passes sur la roseraie des amis, n'oublie pas de porter à l'aimée notre message. — Pourquoi vouloir à dessin effacer notre souvenir ? De soi-même viendra ce qui enlèvera notre nom de toute mémoire. — L'Océan vert du ciel et la barque de la nou-

velle lune sont plongés dans la faveur du Pèlerin qui ordonne tout. — J'escompte un moindre profit, le jour du grand réveil, pour le pain légal du Cheïkh que pour notre eau illicite (le vin). — L'ivresse, aux yeux du Témoin qui enchaîne les cœurs, est bonne ; aussi avons-nous fait à l'ivresse l'abandon de nos rênes. — Tulipe dans l'air froid, mon cœur a été pris ; oiseau de la fortune, quand tomberas-tu dans notre piège ? — Hâfiz, de tes yeux verse une larme encore ; peut-être que l'oiseau de l'Union viendra se prendre dans notre filet (1). »

(1) Lâhidji, le commentateur du *Gulchèn-i-Râz*, la Roseraie du secret, — très beau poème mystique de Mahmoud Chébesteri, dont nous ne parlons pas parce que nous ne pouvons pas parler de tout, — a quelques lignes fort remarquables sur le symbolisme des Soufis : « Les mystiques, dit-il, ont convenu d'exprimer par des métaphores leurs découvertes et leurs états spirituels ; si les images quelquefois étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne : « Tout ce que dit l'amoureux, écrit un poète, signifie l'amour ; tout ce qu'il tire de sa bouche, il faut le prendre dans le sens de l'amour... S'il dit infidélité, il faut entendre religion ; s'il dit doute, son doute doit être changé en certitude ; s'il dit courbe, il faut comprendre droit. »... Les mystiques ont arrangé un langage que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle ; en sorte que lorsqu'ils expriment leurs états ou leurs stations, celui qui est du même état comprend le sens de leurs termes ; mais celui qui n'y participe pas, le sens lui en est interdit... Certains connaisseurs ont exprimé différents degrés de révélations ou de contemplations mystiques par ces symboles de vête-

Hâfiz eut en Perse beaucoup d'imitateurs. Il en eut aussi chez les Turcs. Les souverains et princes poètes dont nous avons parlé écrivaient des ghazels. Le plus célèbre auteur turc en ce genre, et qui passe d'ailleurs pour le plus grand poète de l'ancienne Turquie, est Fozouli (XVIe siècle). On l'a surnommé « le Hâfiz des Turcs ». Basmadjan, dans son petit *Essai sur la littérature ottomane*, a protesté contre cette appellation, désirant voir en lui un écrivain original. Il chante l'amour plus que l'ivresse, dit-il : « Il a trouvé son inspiration dans son propre cœur, et rendu ses sentiments en une langue qu'aucun poète n'a parlée, ni avant ni après lui. Jamais la langue turque n'avait entendu de pareils accents. » Et encore : Son

ments, boucles de cheveux, joues, grains de beauté, lignes, vin, flambeau, qui, aux yeux du vulgaire, ne forment qu'une brillante apparence... Ils ont signifié par la boucle et la ligne la multiplicité, parce qu'elles cachent le visage de l'Unité ; ils ont mis le grain de beauté en rapport avec l'Unité. Le vin représente l'amour, le désir ardent et l'ivresse mystique ; le flambeau, le rayonnement des lumières divines dans le cœur de celui qui suit la voie. Le vêtement du témoin (*châhid*) représente la beauté de l'essence absolue. » L'idole (*but*), la ceinture des Chrétiens (*zonnâr*) ont des significations analogues (Commentaire du *Gulchèn-i-Râz* par Lâhidji, en persan, lithogr. Téhéran, 1310, p. 27). — Il est clair qu'avec un pareil système, les poètes et les sceptiques ont beau jeu.

thème ordinaire est l'amour ; « ce sont les accents tristes et mélancoliques d'une âme extrêmement tendre et sensible ; accents d'un cœur qui a souffert, accents qui vont droit au cœur de ses lecteurs et le fascinent. »

Il est possible que Fozouli ait chanté l'amour humain d'une façon plus personnelle que Hâfiz, et qu'il ait été moins préoccupé d'y voir un reflet ou une image de l'amour mystique. L'importance moindre donnée au symbole du vin en serait un signe. Il sortirait alors de la lignée des poètes philosophes ou soufis, et devrait être joint, ainsi qu'un groupe d'ottomans anciens, aux lyriques modernes, poètes de l'amour. En tout cas a-t-il sa place marquée parmi les sceptiques ; les quelques vers que cite de lui l'*Anthologie de l'Amour turc* (1) renferment quantité de blasphèmes :

« Ma belle amie, celui qui ne te donne pas sa vie, ne trouve pas la vie éternelle. Le vivant éternel est celui qui s'immole pour toi ! Ton charme et ta joie ressuscitent sans peine les amoureux ; tu es en te jouant le Jésus de l'heure.» Ironie sur la résurrection et sur la vie future. — « Je ne quitte point cette belle aux sourcils d'idole pour me tourner vers l'autel. Croyant,

(1) *L'Anthologie de l'Amour turc*, par E. Fazy et Abd ul-Halim Memdouh, Paris, 1905, p. 15-27.

laisse-moi ; ne me trouble pas par l'amour de Dieu ! » Ironie sur le culte et sur les sermons. « Gens pieux, voici que le prédicateur est en train de décrire l'enfer ; allez à son sermon et vous verrez l'enfer ! » — Ironie sur le destin plutôt à la manière de Khéyâm qu'à celle de Hâfiz : « On oblige cet enfant à apprendre le Coran ; il n'est point libre en cela ; de même le destin a dès l'origine obligé mon cœur à la joie de voir la fraîcheur de ton visage. » — Et ce petit morceau, d'une impertinence que n'a jamais connue Hâfiz, où la sourate la plus populaire du Coran, la *fâtihah*, est tournée en dérision, en même temps que la pratique du jeûne : « Durant le mois de Ramadan, on ouvre la porte du Paradis ; pourquoi ferme-t-on celle de la taverne ? Pour nous faire ouvrir la taverne, lisons la sourate de la *fâtihah* (celle qui ouvre). Le soleil du verre empli de vin ne se lève pas durant le mois de Ramadan ; hélas, quel malheur pour nous ; quelle noire journée ! » Ces vers imitent aussi Khéyâm, non le tendre et poli Hâfiz.

On a peu de détails sur la vie de Fozouli. Il était né d'un père Kurde dans le bourg de Hilléh, vilayet de Bagdad, en 912. Il fut élevé dans le sunnisme ; on dit qu'il embrassa le chiisme, car il y avait beaucoup de chiites à Hilléh. Il épousa la fille de son professeur, le Mufti de ce

bourg. Pensionné par Soliman après la prise de Bagdad, il s'abstint de venir à Constantinople. La date de sa mort n'est pas sûrement connue (975 ?).

CHAPITRE VII

LES POÈTES PERSANS *(suite)*.

Le moraliste aimé : Sadi.
Les grands poètes mystiques : Férîd ed-Dîn Attar ; Djélal ed-Dîn Roumi.
Les poèmes romantiques : les thèmes favoris ; pages de Djami et de Wehchi.

I

Sadi, le délicieux moraliste, le poète au nom harmonieux, naquit à Chîrâz, 1184, sous le cinquième atâbek du Fârs (1). Les temps étaient troublés. Les princes du Fârs luttaient péniblement contre ceux de Mésopotamie et contre les Sultans du Khârezm ; les Mongols paraissaient. On sait peu de choses sur la famille du poète. Son père était un esprit distingué ; il le

(1) Sur la vie de Sadi, V. la préface de Barbier de Meynard à sa traduction du *Boustan* ; — H. Massé, *Essai sur le poète Sadi*, suivi d'une bibliographie, Paris, 1919.

perdit de bonne heure. Le jeune Sadi alla achever ses études à la Nizâmieh de Bagdad, sous la direction d'un savant docteur Ibn el-Djauzi ; on croit qu'il suivit aussi les cours du grand mystique Suhrawerdi (m. 632), qui paraît avoir exercé sur lui quelque influence. Ensuite il voyagea. Son plus ancien biographe dit que ses voyages durèrent 30 ans. Il y fut poussé par certains désirs mystiques et par la curiosité ; on ne voit pourtant pas que ces déplacements aient beaucoup agi sur son caractère ni laissé une grande trace dans son œuvre.

Au cours de cette vie errante, il eut des aventures. Après avoir fréquenté des derviches à Damas, il s'engagea dans des régions désertes aux environs de Jérusalem, et là fut surpris par les Francs qui le firent prisonnier. Il dut travailler aux fortifications de Tripoli avec des prisonniers juifs. Un de ses amis, riche négociant d'Alep, le racheta pour 10 dînars, puis lui donna sa fille en mariage. Mais cette femme était d'humeur si acariâtre que le pauvre Sadi en vint à regretter le temps de sa captivité ; il s'enfuit du domicile conjugal et reprit le cours de ses pérégrinations.

Il visita le Turkestan, Kashgar, pénétra dans le Turkestan chinois. Il aurait été aussi dans l'Inde. Toutefois on ne regarde pas comme authentique l'histoire de l'idole de Somenath qu'il

raconte dans le *Boustan*. Il aurait trompé la confiance des prêtres hindous, se serait introduit dans le sanctuaire, et aurait surpris les prêtres en train de faire manœuvrer l'idole. Cet amusant récit, qui rappelle les plaisanteries de Boccace sur les faux miracles, renferme des erreurs manifestes et ne peut avoir de valeur documentaire.

Après avoir visité encore l'Asie Mineure, Basrah, le Hedjâz, l'Abyssinie, Sadi revint à Chîrâz, 1256. L'état politique était un peu plus calme. L'atâbek Abou Bekr était monté sur le trône ; il avait consenti à payer tribut aux sultans Mongols, et, tranquille sous leur protection, il s'occupait à construire des édifices et à encourager les lettres et les arts. Sadi jouissant de sa faveur, acheva ses deux poèmes, le *Boustan* en 1257, le *Gulistan* l'année suivante, et les dédia à cet atâbek ; le poète était alors âgé de 75 ans.

Mais la province du Fars allait bientôt subir de nouveaux troubles. Abou Bekr étant mort, après d'impuissants essais de résistance, la dynastie du Fârs fut supprimée par les Mongols. Le souverain mongol Abâkâ-Ilkhân, fils d'Houlâgou, envoya à Chîrâz une régente. On regrette de voir Sadi se tourner avec facilité vers ses nouveaux maîtres, célébrer les conquêtes d'Houlâgou, et composer pour eux des panégyriques semblables à ceux qu'il avait naguère dédiés

aux atâbeks. Il se rendit même à Tébrîz pour y saluer le grand Khan mongol, Abâkâ, et du moins peut-on croire qu'il obtint par cette démarche des conditions avantageuses pour sa province et un semblant d'autonomie.

Le poète passa les dernières années de sa vie dans un pittoresque ermitage situé sur les rives du Roknabâd aux portes de Chîrâz. En dépit des criailleries de quelques envieux, il y vécut entouré de vénération ; la foule allait le visiter à titre de poète et de contemplatif ; il répandait sur elle ses bénédictions. Une légende se formait autour de lui. On racontait que le prophète Khidr venait le visiter, et versait sur ses lèvres l'eau de la source d'immortalité. Il mourut comblé d'années à l'âge de 120 ans, en l'automne de 1292. La cellule qu'il avait habitée devint aussitôt après sa mort un lieu de pèlerinage ; son tombeau est en dehors de Chîrâz, à la distance de près d'une parasange.

Malgré cette sorte d'auréole dont il est entouré, Sadi n'est pas un tempérament très mystique ; il ne va point aux extrêmes ; sa morale se rapproche plus de celle des fabulistes que de celle des ascètes ; c'est un esprit mesuré qui sait apprécier les agréments et les plaisirs de la vie. A côté de ses deux œuvres classiques, le *Boustan* et le *Gulistan*, c'est-à-dire le jardin et la roseraie, il composa d'autres poésies : les *Tayibât*,

les parfumées, les *Bédâyi*, les merveilleuses, des poésies politiques, et même un recueil de plaisanteries érotiques et fort libres. Ses œuvres complètes, sous le titre *Koulliyat-i-Sadi*, ont été plusieurs fois publiées en Orient (1). — Notons encore, — car aujourd'hui l'étude des langues régionales nous touche, — que Sadi s'est intéressé aux langues des pays qu'il a visités ; il comprenait parfaitement le turc et l'arabe, et il a connu les dialectes persans régionaux. De même que Hâfiz, il n'a pas dédaigné d'écrire à l'occasion des vers en dialecte de Chîrâz.

(1) Les éditions et traductions des œuvres de Sadi sont très nombreuses ; citons : trad. françaises : le *Boustan ou Verger*, par Barbier de Meynard, Paris, 1880 ; pour le *Gulistan*, l'ancienne trad. de Sémelet, 1837, celle de Ch. Defrémery, *Gulistan ou le Parterre de Roses*, Paris, 1858 ; comme curiosité : *Gulistan ou l'Empire des Roses*, composé par Musladini Sadi, trad. du persan par M. X. [d'Aligre], Paris, 1704 ; une trad. fr. récente du *Gulistan*, chez Arthème Fayard, Paris, 1913, avec une préface de Me la Cesse de Noailles. Trad. anglaise : *The Gulistan or Rose Garden*, par J. L. Platts, 3e éd. Londres, 1904. Trad. allemandes : L'ancienne trad. du *Gulistan* par le voyageur Olearius, Schleswig, 1654 et 1660 ; les trad. du *Boustan* de Graf, Iéna, 1850 ; Schlechta-Wssehrd, Vienne, 1852 ; Rückert, Leipzig, 1882. — Rückert, *Saadis politische Gedichte*, Berlin, 1894 ; Bacher, *Aphorismen und Sinngedichte*, Strasbourg, 1879. — Les œuvres complètes, *Koullyat-i-Sadi*, ont été publiées à Calcutta, 1791 Ch., à Téhéran, 1259 et 1268 H. Il y a un important commentaire turc du *Boustan* par Soudi, Constantinople, 1871.

Ce que nous aimons dans Sadi, ce n'est pas seulement sa morale, modérée, raisonnable et humaine, sa sagesse douce et souriante ; c'est aussi sa forme charmante et les délicieuses images dont il revêt ses conseils ; c'est son goût pour la nature, dont il parle avec la tendresse et le soin qu'on aurait pour une amie délicate et précieuse. Voici une hymne, une sorte de psaume (1), où il célèbre les bienfaits de Dieu dans la nature ; cette poésie est large avec quelque chose de tendre, de pur et de « racinien » :

« Qui pourrait compter les perfections de Dieu ? Qui lui a rendu assez d'actions de grâces pour un seul de ses innombrables bienfaits ? Il a déployé la tenture de l'univers, et il y a semé les couleurs variées et séduisantes. La terre, la mer et les forêts, le soleil, la lune et les étoiles, sont les œuvres de ses mains. Son infinie bonté embrasse le monde, et la voûte des cieux s'affaisse sous le poids de ses bienfaits. Sur un bois tendre et fragile, il fait naître des fruits exquis ; il remplit de sucre la tige du roseau, et d'une goutte d'eau il forme la perle éblouissante. Il a placé les montagnes comme des clous sur la terre, pour qu'elle soit affermie au-dessus de l'Océan. Par la douce influence du Soleil, il a changé des champs stériles en vergers, et

(1) Tiré du *Magasin pittoresque*, t. I, 1833, p. 350.

des landes en jardins de tulipes et de roses. Du sein du nuage il fait descendre des pluies abondantes qui rafraîchissent les plantes altérées, et au printemps il revêt les branches nues d'une robe éclatante de verdure. Quel est le bienfait dont l'homme lui ait jamais dignement témoigné sa reconnaissance ?... Il prodigue ses dons ; mais le plus grand, le plus ineffable, est d'avoir gravé en nos cœurs l'espérance d'une vie bienheureuse. »

Il y a une sorte de variante de ce morceau dans le *Boustan*, au Chap. VIII, sur la reconnaissance envers Dieu : « La Lune, splendeur des nuits, et le Soleil, flambeau du jour, brillent au ciel pour ton repos et ta sécurité. Le zéphyr, serviteur empressé, étale sous tes pas le doux tapis du printemps. Le vent et la neige, la pluie et le nuage, la foudre qui éclate avec le bruit sec du mail, l'éclair qui scintille comme un glaive, ne sont que des esclaves obéissants, qui font mûrir la semence partout confiée à la terre. Si tu ne souffres pas des ardeurs de la soif, c'est que le nuage s'avance semblable au *sakka* (porteur d'eau), l'outre sur l'épaule... La terre déroule sous tes yeux ses riantes couleurs ; elle offre à ton odorat ses parfums, à ton palais ses fruits savoureux. L'abeille te prodigue son miel, l'air sa manne bienfaisante ; pour toi la datte naît du palmier, et le palmier du noyau. La

merveilleuse structure du palmier excite l'admiration du jardinier. Dieu a créé pour ton service le Soleil, la Lune et les Pléïades, lampes suspendues aux voûtes de ton château. Pour toi la rose naît du buisson, le musc du flanc du chevrotain ; l'or sort de la mine, le tendre feuillage, de la branche dénudée... Seigneur, ma vue se trouble et mon cœur saigne à la pensée que tes bontés surpassent mes remerciements... arrête-toi, Sadi, et ferme ton livre, car tu t'engages sur une route qui n'a point de fin. »

Notre poète raconte très joliment dans la préface du *Gulistan* comment il a été amené à composer cette œuvre célèbre :

Une nuit, je pensais aux jours écoulés, je soupirais sur ma vie dissipée, je perçais la pierre de mon cœur avec le diamant de mes larmes, et je me récitais des vers convenables à ma situation... Il se décide à entrer dans la retraite, à s'abstenir de paroles futiles et à garder le silence. Un de ses amis, qui avait été son compagnon de route et qui partageait sa cellule, essaie de lui parler ; Sadi ne répond pas. Ses amis lui font alors l'éloge de la parole : « Deux choses, lui disent-ils, blessent la raison : se taire quand il faut parler, et parler quand il faut se taire. » Il se laisse convaincre. « Nous sortîmes donc en nous promenant. C'était la saison du prin-

temps où la violence du froid est calmée et où arrive le règne de la rose. Sur les arbres était une chemise de feuilles semblable au vêtement de fête des gens heureux. C'était le premier jour du mois *djélâlien* d'Avril. Le rossignol chantait sur les rameaux ; sur la rose rouge étaient tombées des perles de rosée... » Le poète et son ami passent la nuit dans un jardin plein de délices ; des arbres charmants y étaient rassemblés ; on aurait dit que des parcelles de verre avaient été répandues sur le sol, et que le collier des Pléïades était suspendu aux pampres des vignes... Au matin, comme il allait partir, Sadi voit son ami qui avait rempli le pan de sa robe de roses, de basilics, de jacynthes et d'amarantes; il lui fait observer qu'il n'y a point de durée dans la rose du jardin, qu'il n'y a pas la moindre fidélité dans les promesses du parterre de fleurs. Le livre est plus solide : il composera lui-même un livre du « Parterre de Roses, sur lequel le vent de l'automne n'aura point de prise, et dont les révolutions des siècles ne terniront pas le printemps ». Son ami laisse tomber les fleurs qu'il avait recueillies, et lui-même se met à l'œuvre.

Le *Gulistan* est un ouvrage mêlé, une collection d'histoires morales et de sentences. Les histoires sont généralement en prose, les sentences en vers. Les histoires ne sont pas préci-

sément des fables, mais plutôt des anecdotes, imaginaires ou presque historiques, ayant un sens moral, et d'où les sentences se détachent comme naturellement ; elles sont agrémentées de plaisanteries, de bons mots, et sont tour à tour graves, touchantes ou humoristiques.

L'ouvrage est divisé en 8 chapitres : les mœurs des rois et celles des derviches occupent les deux premiers chapitres ; puis viennent les qualités que nous avons déjà vues louées dans les proverbes et dans les contes : la modération des désirs, la retenue de la langue ; ensuite la jeunesse et la vieillesse ont chacune un chapitre ; l'éducation et les devoirs de société ont les deux derniers. — Le plan du *Boustan* est analogue : il comprend 10 chapitres. Le premier est sur la morale des rois ; les autres sur la bienfaisance, la voie mystique, l'humanité, la résignation, la modération dans les désirs, l'éducation, la reconnaissance envers Dieu, le repentir. Deux prières et trois histoires forment la conclusion. D'après les titres, le *Boustan* serait un peu plus mystique que le *Gulistan* ; en fait il y a peu de différence.

Pour faire sentir le caractère mesuré et pratique de la morale de Sadi, nous citerons ce passage où il défend la richesse contre la pauvreté. Tous les mystiques louent et exaltent la pauvreté, et Sadi lui-même en connaît les mérites ;

mais il ne veut pas qu'elle s'élève contre la richesse, ni qu'elle en méconnaisse les avantages moraux. Un derviche était tombé dans cette erreur ; il avait devant lui proféré des plaintes et blâmé les riches : « Le pauvre, disait-il, a la main du pouvoir liée, et le riche a le pied de la volonté brisé. Il n'y a pas d'argent dans la main des hommes généreux ; il n'y a pas de générosité chez les possesseurs de richesses. » — Ces paroles me déplurent, dit Sadi, à moi qui suis nourri des bienfaits des grands ; et il se met à faire l'éloge des riches :

« O mon ami, les riches sont le revenu des malheureux, le trésor de ceux qui vivent dans la retraite, le but des visiteurs, le refuge des voyageurs... A eux les fondations pieuses, les vœux, l'hospitalité, le paiement de la dîme, l'aumône de la rupture du jeûne, l'affranchissement des esclaves, l'oblation des victimes ; toi, tu ne peux accomplir que deux génuflexions, et encore avec difficulté. » Le pauvre est sans cesse inquiet : « La tranquillité ne s'unit pas à la pauvreté, et le recueillement d'esprit n'existe pas dans la détresse. Il dormira d'un sommeil troublé, celui qui ne possède pas la somme nécessaire à ses dépenses du lendemain. La fourmi amasse pendant l'été, afin d'être en repos l'hiver. Celui qui est en possession de son pain quotidien peut s'occuper de Dieu ; mais l'homme

dont la portion journalière n'est pas assurée a le cœur inquiet. Un proverbe arabe a dit : Je cherche refuge auprès de Dieu contre la pauvreté qui tient ses regards humiliés vers la terre, et contre le voisinage de l'homme que je n'aime pas. »

Ce n'est pas sublime ; mais c'est humain et adoucissant. — Ailleurs Sadi raconte l'histoire d'un pauvre devenu riche. Un passant qui l'avait vu nu et mendiant dans la poussière, revient au même lieu, et voit cet homme prisonnier entre les mains des gardes et entouré d'une grande foule ; il demande ce qui lui est arrivé : il a bu du vin, lui répond-on ; il s'est enivré et a tué ; maintenant on le mène au supplice. — « Si le faible obtient la puissance, il s'enorgueillit et tord la main des faibles. Un sage a dit : il vaut mieux que la fourmi n'ait pas d'ailes. Si le chat avait des ailes, il ferait disparaître du monde la race des passereaux. »

En somme, la morale de Sadi est très conservatrice ; elle cherche à maintenir chacun dans l'esprit de son état ; elle lui en fait apprécier les avantages, et le dissuade des plaintes et du mécontentement.

II

'Attar (Férid ed-Din), l'un des poètes les

plus considérables, l'un des plus hauts esprits du moyen-âge, vécut de 1119 à 1230 du Christ, soit 110 ans de notre comput ou 114 années lunaires musulmanes (1). Sa vie se passa dans l'exercice de la piété et dans le travail de la production littéraire. Il écrivit énormément ; en plus de 20 œuvres étendues, il a laissé encore un divan important, recueil de poésies courtes. Parvenu au comble de l'âge et du mérite, il périt de mort violente dans l'invasion des Mongols ; un éditeur turc de son *Pend Nâmeh*, livre des conseils, raconte ainsi sa fin tragique (2) :

« Le lieu natal du cheïkh 'Attâr et son tombeau sont dans la ville de Nîsâbour. Il était âgé de 111 ans selon une tradition, ou de 123 selon d'autres, et, comme un perroquet, ne désirait plus que se rendre au Chekeristan, au pays du sucre, lorsque les Mongols impies s'emparèrent de Nîsâbour. Ils firent subir aux Musulmans toutes sortes de maux et d'outrages. Un soldat de leurs troupes fit prisonnier le cheïkh magnanime. Un musulman désignant le glorieux vieillard, dit au soldat : « Je t'en donne 1.000 pièces d'or » ; mais le cheïkh objecta : « Je suis un musulman de grande importance ; ils me

(1) P. Horn, *Gesch. der Persischen Litteratur*, Leipzig, 1901, p. 158.
(2) Éd. de Stamboul, 1304, p. 3.

rachèteront pour un plus haut prix. » Le mongol refusa donc. Plusieurs personnes passèrent ensuite, à qui on l'offrit ; mais aucune n'en voulut. Le mongol était étonné. Il vint alors quelqu'un qui dit : « Je t'en donne une botte de paille ; livre-le moi. — Maintenant, dit le cheïkh, j'ai trouvé mon prix. » Ces mots excitèrent la colère du mongol ; il lui fit boire le vin du martyre, et c'est ainsi qu'il atteignit son but.

Un fou extatique qui se trouvait là ayant été témoin de ce spectacle, le feu de son extase s'alluma, et, s'adressant à Dieu : « Seigneur, s'écria-t-il, les grands de la religion et ceux qui sont unis à la Vérité essentielle tombent l'un après l'autre entre les mains des envahisseurs et périssent ; et cependant tu ne fais rien pour les défendre ; mais moi je bous de fureur. » Ce disant il tira l'épée. Beaucoup de musulmans, entraînés par son courage, prirent aussi l'épée en mains et réussirent à mettre en fuite les Mongols. Ils délivrèrent ainsi la nation ottomane de plus grandes calamités. »

Le succès dont il est question ici ne put être que bien local et temporaire, car, après que cette ville, célèbre dans l'histoire littéraire, eût été emportée d'assaut, elle fut rasée et les habitants furent passés au fil de l'épée : « On m'a dit que les Turcs (les Mongols) n'ont pas laissé une muraille debout », écrit Jâkout, qui est con-

temporain (1). La ville fut prise par Touli Khan fils de Djenghîz Khan. L'historien Mirkhond a deux pages sobres et énergiques sur le siège et le sac de Nîsâbour, qui fut une affaire très considérable, — on dressa contre la ville des centaines de machines, — et il donne un chiffre énorme de gens tués ; mais il ne parle point d'ʿAttâr.

Le *Livre des Conseils* est un petit traité de morale dont l'austérité et la concision contrastent avec la manière du poète dans ses autres ouvrages, qui sont développés et remplis d'images et de symboles. La forme est celle de distiques groupés en de courts articles ; la suite des idées n'est point rigoureuse. La morale de ce livre n'est pas toute mystique ; l'auteur a aussi en vue le côté pratique ; il a des paragraphes sur la politesse, la bonne éducation, même le soin de la santé, presque l'hygiène, les honneurs à rendre aux hôtes, les visites à rendre aux parents. Il aime assez se servir de nombres à la manière pythagoricienne : il y a 5 choses funestes, 3 caractères des personnes vicieuses, 3 signes à quoi l'on reconnaît les sots, 3 habitudes qui mènent au bonheur, 5 choses qui ne se trouvent jamais chez 5 personnes. Les qualités qu'il recommande surtout sont un peu toujours les

(1) *Dictionnaire de la Perse*, p. 580 ; Mirkhond, *Vie de Djenghîz-Khan*, texte, Paris, 1841, p. 153.

mêmes : le silence ou au moins la prudence dans les paroles, le détachement du monde, le contentement de son sort ; il a plus d'affection que d'autres moralistes pour la générosité : « Dieu a écrit sur la porte du ciel : C'est ici la demeure des généreux. »

Ce petit livre a été commenté en turc par Ismaïl Hakki et le cheïkh Molla Mourad (Stamboul, 1304) ; il est très employé dans l'enseignement dans les écoles de Turquie (1). J'en citerai quelques vers d'un article sur le contentement de son sort :

« Mon fils, sois toujours satisfait de ton sort, quoiqu'il n'y ait rien de plus amer que la pauvreté. — Chaque matin en te levant, demande pardon à Dieu, et selon l'état où te trouves, travaille. — Ne médis jamais de tes compagnons ; ne maudis personne si ce n'est Satan. — Puisque chaque jour est nouveau dans le monde, repens-toi chaque jour de tes péchés. —

(1) Le *Pend Nâmeh* a été traduit chez nous il y a plus d'un siècle par Silvestre de Sacy, Paris, 1819. — Ismâ 'îl Haqqi est un auteur turc très estimé du XVIIIe s. né en 1063, m. à Brousse 1137 H. Il a composé de nombreux travaux en turc et en arabe, et commenté plusieurs œuvres anciennes. Molla Mourâd, cheïkh du rite Nakchabendi, a composé son commentaire pour l'instruction de ses élèves. J'ai moi-même autrefois étudié le *Pend Attâr* avec l'aide d'un résumé qu'avait bien voulu faire pour moi Hasan Fehmy Bey.

Celui qui n'a pas la crainte de Dieu, Dieu le rend craintif sur toutes les autres choses. — Autant que tu peux, secours le pauvre dans ses besoins ; le Créateur te secourra dans les tiens. — L'argent que tu as en mains n'est qu'un prêt ; si tu le retiens, il sera cause pour toi de lamentations. — Ce que tu donnes dans le chemin de Dieu, est ce qui t'appartient ; ce que tu gardes devient le malheur de ton âme. — Le monde est semblable à un kan ; sors-en si tu as du courage ; — le monde est semblable à un pont ; passe-le si tu veux marcher dans la voie. — Celui qui bâtit sa maison sur le sommet d'un pont n'est pas un homme intelligent, mais un fou. — Ne demande pas à Dieu la richesse, car pour le croyant la richesse n'est que peine et tourment. — La fortune et les enfants sont comme des ennemis (ceci est du Coran), quoiqu'ils te semblent être la lumière de ton œil ; — souviens-toi de ce verset ; la fortune et le pouvoir de ce monde, regarde-les comme du vent. »

Sur le troisième distique, le commentateur fait ces réflexions un peu sceptiques : il ne faut maudire ni condamner nommément personne d'autre que Satan ; ne nommons ni Pharaon, ni Nemrod, ni Cheddâd, ni Aman, ni Abou Djahl. Satan est le nom qui exprime leur impiété. Le Khalife Yézîd buvait le vin en récitant ce vers : « S'il a été défendu un jour dans

la religion d'Ahmed (Mahomet), il est permis dans celle de Jésus fils de Marie. » Le commentateur Soudi Efendi suppose qu'il vit en songe le poète Hâfiz et lui dit : « O toi qui es sans égal pour le talent et le savoir, comment t'es-tu appliqué ces vers de l'impie Yézîd ? » — A quoi Hâfiz répondit : « Que cela ne te trouble pas ; le bien des infidèles est licite pour les Musulmans. »

M. Hoséïn Azâd a dans son recueil l'*Aube de l'Espérance* inséré pas mal de morceaux d'ʿAttâr ; 18 sont tirés du poème intitulé le Livre des Secrets, *Asrâr Nâmeh* (1) ; ceux-ci sont en général très beaux, et ils prêtent à des rapprochements intéressants avec nos grands auteurs occidentaux. Quelques images familières viennent volontiers s'y mêler aux idées sublimes. Le premier fragment cité de cet ouvrage est une méditation sur la petitesse de l'homme et la grandeur du monde, œuvre de Dieu. « La mouche croit que le boucher bienveillant ouvre pour elle la porte de sa boutique. » Cette mouche est un peu parente de celle du coche de La Fontaine. Il y a dans ce morceau des considérations scientifiques curieuses : « Mainte étoile de la sphère extérieure est 110 fois plus grande que

(1) Hoceyne-Azad, *l'Aube de l'Espérance*, textes persans et trad. Leyde et Paris, 1909.

notre globe. Il faut 30.000 ans pour que le Zodiaque revienne à sa place. Si l'on lançait une pierre de cette sphère externe, en 500 ans elle tomberait à la surface de notre globe. » C'est déjà l'idée de Galilée et de la pomme tombant de la Lune selon Newton. « La terre par rapport à ces 9 voûtes bleues, est comme un grain de pavot à la surface de la mer ; et qu'es-tu toi-même par rapport à ce grain ? » Nous avons une comparaison tout à fait analogue dans Pascal.

« Dis-moi : qu'est-ce que l'homme ? C'est un misérable, une poignée de terre et deux jours d'existence... Un souffle le tient entre la vie et la mort ; toute son existence est à la merci d'un souffle. » C'est le grain de sable ou la goutte d'eau de Pascal. Comparez ce vers de Nizâmi : « De l'être au non-être il y a un cheveu. »

Ailleurs, c'est cette belle et ingénieuse comparaison sur l'impuissance de l'homme : l'homme croit avancer ; illusion ; il est comme le chameau qui tourne la meule les yeux bandés, et, quand on les lui rouvre, se retrouve au premier pas ; — ou encore c'est l'histoire d'un Juif qui jouait et qui, ayant perdu, finit par jouer l'un de ses yeux ; mais quand on lui demande de jouer sa religion, il s'indigne. Ce Juif est peut-être un prototype de Shylock. Et notons encore

cette superbe réflexion sur la mort : « A cet instant précis où l'âme quitte le corps, deux mondes se séparent l'un de l'autre : d'un côté, le corps tombe dans l'insensibilité ; de l'autre, l'âme tombe dans le silence. Qui sait comment ils se sont séparés, où ils sont, d'où ils sont venus, où ils vont ? »

La grande et magnifique épopée mystique intitulée « le Langage des Oiseaux, *mantiq ut-taïr* (1) », renferme une trame qui s'étend sur tout le poème, et que nous avons déjà autrefois résumée : c'est le voyage des oiseaux représentant les âmes, à travers les vallées où elles souffrent, se purifient et avancent jusqu'à ce qu'elles parviennent à l'oiseau divin, le *Sîmourgh*, ou à l'anéantissement, *fanâ*. Ce récit, que l'on aurait presque avantage à séparer et à publier à part, est constamment coupé par une quantité d'histoires indépendantes, ayant une signification morale ou mystique ; pour chaque paragraphe relatif aux oiseaux, il y a 6 ou 7 autres histoires intercalées. Ces anecdotes ne sont pas conçues dans le même esprit que celles de Sadi ; elles représentent une conception morale beaucoup plus ardue, et un tempérament beaucoup plus porté aux excès de la spiritualité. Il faut,

(1) *Mantic ut Taïr ou le Langage des Oiseaux* de Farîd ud Dîn Attâr, trad. Garcin de Tassy, Paris, 1863.

pour comprendre l'œuvre d'Attâr, être doué d'une sensibilité mystique un peu développée ; néanmoins on y rencontre assez de pages dont la beauté poétique et morale peut être accessible à la plupart des esprits :

Quand le vizir Nizâm el-Moulk fut à l'agonie, il dit : « Mon Dieu, je m'en vais entre les mains du vent. » Le poète fait suivre cette parole d'une invocation pour son propre compte, que j'abrège un peu ; on remarquera qu'elle est presque chrétienne : « O mon Seigneur, je te prie par les mérites de Celui qui a annoncé tes paroles, dont j'ai accepté la Loi, que j'ai soutenu et aimé. J'ai cherché à acheter ta faveur et ne t'ai point vendu ; rachète-moi à ton tour à mon dernier moment. Toi l'ami de ceux qui sont sans amis, secours-moi ; ô mon Dieu, en ce dernier instant, accorde-moi ton assistance, car il n'y aura plus personne auprès de moi. Mes amis auront les yeux pleins de larmes lorsqu'ils auront ôté leurs mains de ma poussière ; tends-moi alors une main généreuse et laisse-moi saisir le pan de la robe de ta bonté ! »

Dzou'n-Noun rencontre un jour dans le désert des derviches morts. Une voix céleste lui dit : « Je fais ainsi périr une personne que j'aime et je la traîne dans le sang. Je la traîne sens dessus-dessous dans le monde. Lorsque les parties de son corps ont été effacées, ses pieds et ses

mains détruits, je lui montre le soleil de ma face, et je la couvre du manteau de ma beauté. Avec son sang, je teins son visage couleur de rose ; je la fais rester en contemplation sur la poussière du chemin. J'en fais comme une ombre dans mon chemin. Puis je lui montre le soleil de ma face ; et cette ombre se fond dans le soleil. Celui qui se perd se sauve lui-même. Livre donc ton âme et ne cherche rien d'autre ; il n'y a pas de bonheur plus grand pour l'homme que de se perdre soi-même. » — C'est un développement de l'adage évangélique : qui veut se sauver soi-même se perdra.

« Quand la terre a été solidement dressée sur le dos du Bœuf, celui-ci a reposé sur le Poisson, et le Poisson sur l'air. Sur quoi donc repose l'air ? Il repose sur le Néant, et c'est assez. Ainsi le néant est élevé sur le néant ; tout cela n'est que néant et rien de plus. »

Il y a dans ce poème un bien joli récit de la mort du phénix ; nous nous retrouvons ici en pure tradition grecque : Le phénix est un oiseau admirable et charmant qui habite l'Hindoustan ; il n'a pas de femelle et il vit isolé. Il a un bec long et dur, percé comme une flûte de trous au nombre de près de cent ; chacun de ces trous fait entendre un son, et ce son charme les oiseaux, les poissons et les animaux les plus féroces. Un sage apprit de lui l'art de la musique. — Le

phénix vit environ 1.000 ans. Quand le temps de sa mort est venu, — il le connaît d'avance, — par chaque ouverture de son bec il fait entendre un son plaintif. Ce chant attire les animaux féroces ; tous se réunissent pour assister à sa mort et se résignent à mourir comme lui. Lorsqu'il n'a plus qu'un souffle de vie, il bat des ailes, agite ses plumes et sa queue. Ce mouvement produit un feu qui bientôt prend au bois et le bois brûle agréablement. En peu de temps, bois et oiseau sont réduits en cendres. Lorsqu'il ne reste plus qu'une étincelle, du milieu de la cendre, un nouveau petit phénix apparaît.

Voici deux traits où s'exprime cette quasi-indifférence aux formes religieuses, qui est commune à tous ces poètes : Un mystique du nom de Wâsiti errait à l'aventure quand il passa près d'un cimetière juif ; il se mit à réfléchir sur ceux d'entre eux qui avaient été bons : « Ces Juifs, se dit-il à haute voix, sont bien excusables ; mais on ne pourrait exprimer cette opinion devant personne. » Un Kâdi l'entendit en effet, le fit comparaître devant lui et le somma de se rétracter ; mais le mystique s'y refusa, disant : « Si tu ne dispenses pas toi-même ces malheureuses nations d'entrer dans la voie de l'islam, ceux-ci du moins qui sont là (les morts) en sont maintenant dispensés par le Dieu du ciel. » — Le docteur Ahmed ibn Hanbal se délassait au-

près d'un malheureux. Comme on s'en étonnait : c'est vrai, dit-il, j'ai remporté le prix de la science du *hadîth* et de la *sunnah*, et je suis plus savant que lui ; mais il connaît mieux Dieu que moi.

Horn regarde Attâr comme l'inventeur des 7 vallées ou états de l'âme que traversent ses oiseaux. Et en effet, comme nous ne voyons pas tout à fait le même système chez les autres mystiques, ni chez Kochéïri et Hudjwîri qui l'ont précédé, ni chez Suhrawerdi qui est son contemporain, nous n'avons pas de raison pour ne pas le lui attribuer. Ce système se rapproche par le nombre 7 et par son allure générale de celui de Ste Thérèse. Je rappelle les noms des vallées : la recherche, l'amour, la connaissance, l'indépendance, l'unité, la stupéfaction, la vallée du dénuement et de la mort *fanâ*. — Je ne reprendrai pas ici la discussion sur la nature exacte de cette mort spirituelle ou anéantissement ; j'ai expliqué mon opinion sur ce sujet dans *Gazali*, et n'en ai point sensiblement changé. J'emprunterai seulement pour finir quelques belles lignes à Attâr, dans lesquelles il tâche de suggérer cet état où tous les détails de la vie de l'âme et de la personnalité sont supprimés, et où elle ne doit plus conserver que le sentiment de son union avec Dieu : « Là tu vois disparaître devant un seul rayon du soleil spirituel les milliers d'om-

bres qui t'entourent... Lorsque l'Océan de l'immensité cesse d'agiter ses vagues, les figures formées à leur surface disparaissent. Ces figures ne sont autres que le monde présent et le monde futur. Celui dont le cœur s'est perdu dans cet Océan y est perdu pour toujours et demeure en repos. Dans cette mer paisible, il ne trouve autre chose que l'anéantissement.. Si une chose pure tombe dans cet Océan, elle y perdra son existence particulière ;.. en cessant d'exister isolément, elle sera belle désormais. Elle existe et n'existe pas. Comment cela peut-il se faire ? L'esprit est impuissant à le concevoir. »

III

'Attâr et Djélal ed-Dîn Roumi sont les deux sommets, les deux colonnes du temple, de la poésie mystique. Je ne parlerai qu'assez brièvement de Roumi, malgré son importance, car je lui ai déjà consacré un article un peu étendu dans mon *Gazali* (1). J'ai rapporté là des morceaux qui permettent de juger de son panthéisme, qui montrent l'idée qu'il se faisait de l'évolution de l'esprit dans la nature, et la manière ardente et imagée dont il exprimait l'amour divin. Ici j'indiquerai seulement certains as-

(1) Carra de Vaux, *Gazali*, p. 291-306.

pects populaires de son talent et je citerai quelques passages sur sa doctrine de la connaissance.

Djélâl ed-Dîn de Roum (1), c'est-à-dire de Koniah, appelé par ses disciples le *Mevlânâ* (notre maître), est l'un des grands saints de Dieu et des *pîrs* du chemin. Sa renommée est répandue dans tout le monde de l'Islam. Joignant à la science, au talent oratoire et poétique, le don des lumières intérieures, il laissa des séances et des œuvres fameuses, et son poème le *Methnévi* est dans toutes les mains.

Originaire du Khorâsan, il vint au monde l'an 604 dans la ville de Balkh ; il était descendant de l'émir des croyants Abou Bekr Siddîk. Son père, mevlâna Behâ ed-Dîn Wéled, était un grand savant qui réunissait à ses leçons beaucoup de *tolbas* (étudiants) et d'auditeurs. S'étant attiré l'inimitié d'un prince du Khârezm, Djélâl ed-Dîn Mohammed Azhâr, il jugea convenable de quitter cette contrée, et accompagné de son fils Djélâl ed-Dîn encore enfant, pour remplir le précepte du pèlerinage, il prit la route de La Mecque. En passant par Nîsâbour, il y rencontra Férîd ed-Dîn 'Attâr. Celui-ci lui prédit que l'enfant serait une lumière théologique et constata ses dispositions naturelles, et il donna à Djélâl ed-Dîn lui-même un manuscrit de son livre des secrets, *Asrâr nâmeh.*

(1) Petite biographie d'après un texte turc.

Sur la route du pèlerinage, ils rencontrèrent un autre grand soufi, le Séïd Borhân ed-Dîn de Tirmidz ; en causant et en disputant avec lui de la voie spirituelle et du *tésawuf* (la doctrine soufie), tandis qu'il était assis sur la selle à son côté, le jeune Djélâl ed-Dîn commença à prendre goût aux sciences intérieures. A leur retour du Hedjaz, ils séjournèrent quelque temps à Damas où Tirmidzi mourut, en recommandant à Béhâ ed-Dîn de se diriger vers le pays de Roum. Notre maître Béhâ ed-Dîn et son fils s'en allèrent donc ensemble à Erzindjân et de là à Lârendah, dans le voisinage de Koniah. Puis, sur une invitation qu'ils reçurent du sultan seldjoukide 'Alâ ed-Dîn, ils se transportèrent à Koniah, où ils se fixèrent.

Béhâ ed-Dîn professa dans cette ville un certain temps et y mourut en 631. Son fils l'ayant remplacé dans sa chaire, en raison de sa science et de son mérite, acquit en peu de temps une telle réputation que de tous côtés des auditeurs accoururent, et qu'il n'y en avait jamais moins de quatre ou cinq cents ; et même quand il rentrait dans sa maison ou qu'il en sortait, il y avait toujours des groupes à ses côtés qui lui demandaient la solution des questions difficiles. Bientôt après, incliné à la voie des Soufis, il se lia avec Tchélébi Hichâm ed-Dîn qui se trouvait à Koniah. En dernier lieu, un fameux homme de

Dieu, le cheïkh Chems ed-Dîn Tébrîzi, venu à Koniah à la demande du sultan Rokn ed-Dîn Zirkawéïh, enseigna la direction et les sciences intérieures au Mevlânâ.

Celui-ci abandonna donc sa chaire ; il parcourut le désert en la compagnie de Chems Tébrîzi, occupés ensemble à disserter sur les choses spirituelles. Les étudiants et les docteurs du royaume se plaignirent et voulurent éloigner Chems ed-Dîn de Koniah ; mais ces deux hommes sages, qui s'aimaient l'un l'autre profondément, ayant de la peine à vivre séparés, Mevlâna accompagna Chems jusqu'à Tébrîz, après quoi celui-ci le renvoya à Koniah (1).

Comme il revenait, consumé du feu intérieur de l'amour divin, il s'arrêta en un certain lieu et ayant saisi un pilier il se mit à tourner, et au son du *ney* et du *tenbel*, il entra dans un état d'extase qui fut le principe des danses rituelles en usage dans son ordre.

(1) Horn, dans sa *Gesch. d. pers. Litt.*, p. 161, ne parle pas ainsi de Chems ed-Dîn Tébrîzi ; il en fait une sorte d'aventurier mystique, derviche errant, mordant et fanatique, qui vint tout d'un coup à Koniah et disparut comme il était venu. La hauteur d'esprit et la dignité de caractère de Roumi ne permettent cependant guère de croire qu'il ait pu subir une si grande influence de la part d'un aventurier. Roumi a dédié à ce derviche tout un divan qui a été traduit par R. A. Nicholson : *Selected poems from the Divani Shamsi Tebriz*, éd. et trad. avec introd., notes et appendice, Londres, 1898.

Après avoir atteint cet état, il écrivit le *Methnévi* qui tient un haut rang dans la littérature, et qui n'a pas de pareil dans le *tésawuf*. Le divan, recueil de ses autres poésies, compte 30.000 vers, et le *Methnévi* 47.000. — Roumi mourut en 672, à l'âge de 69 ans. Son turbé (tombeau) est à Koniah dans le monastère des *Mevlévis* (l'ordre des derviches tourneurs). Son fils Sultan Wéled a écrit sa vie et posé les règles de l'ordre des Mevlévis. Sa famille subsiste encore aujourd'hui à Koniah ; le Tchélébi, qui en est le chef, a le titre de grand maître de l'ordre, et c'est à lui que revient l'honneur de ceindre l'épée au Sultan ottoman lors de son avènement.

Le Methnévi (1) est un vaste poème, mais qu'on ne pourrait pas appeler une épopée, car il n'a pas d'action, ni d'intrigue, ni même de plan directeur, au moins apparent. C'est une « somme », une collection d'histoires qui se suivent ou s'intercalent même les unes dans les autres, et

(1) *Methnévi* signifie poème où les vers riment par 2, comme les alexandrins de nos classiques français ; une *qasideh* arabe, un *ghazel* persan n'ont qu'une rime pour toute la pièce. — Le *Methnévi* de Roumi a été édité avec le commentaire turc d'Ankarawi en 6 forts vol., impr. 'Amireh, 1289. Le poème comprend 7 livres. Le 1er livre a été traduit par J. Redhouse en 1881, le second par C. E. Wilson, *The Masnavi by Jalâlu d-Dîn Rûmi, book II*, avec un commentaire, Londres, 2 vol., 1910.

qui ne sont liées entre elles que par des liens subtils ou mystiques. La manière de Roumi est assez particulière. C'est une suite de réflexions enveloppant des histoires. Les récits ne sont pas complètement séparés des réflexions comme une fable et sa morale ; ils les soutiennent, les concrétisent comme le corps fait pour l'âme. Les réflexions précèdent l'histoire, en émanent et la suivent ; elles évoluent peu à peu, donnant naissance à d'autres histoires et ainsi de suite. Dans beaucoup de cas les vers ont un sens complet par eux-mêmes ; mais le sens se nuance et varie d'un vers à l'autre. Cette poésie est riche en images, en comparaisons et en symboles. Tout est symbole pour Roumi ; tout objet, toute fable, toute allusion ouvre des aperçus sur le sens mystique. Le concret se mêle continuellement à l'abstrait, le familier au sublime.

Il est certain que cette œuvre d'une philosophie si ardue, comme aussi celles d'Attâr, a été rédigée dans une intention populaire. Cela se voit au choix des symboles et des fables, qui sont accessibles aux esprits les moins exercés, et cela est si vrai qu'on a formé de ces récits tout un volume à l'usage des enfants (1). D'ailleurs les difficultés ne sont point dans le style qui est

(1) *Kitâb mostatâb methnévi el-atfâl*, Téhéran, 1309, lith. illustré.

simple, exempt d'afféterie et de recherche, mais dans la pensée et dans les allusions. Le succès qu'ont obtenu ces grandes œuvres et la vénération dont sont entourés leurs auteurs, prouvent qu'ils ont vraiment été compris de leur public, qu'ils ne se sont point mépris sur son goût poétique et son sens du mystère ; et c'est un honneur pour ces races orientales que d'avoir été capables d'entrer en communion avec la pensée de ces hautes âmes.

Les histoires du *Methnévi* sont tirées de différents côtés ; il est peu probable que Roumi en ait inventé. Les unes proviennent de l'hagiographie, relatent des miracles ou des paroles des saints musulmans, ou de l'histoire des prophètes bibliques et coraniques, surtout de Moïse et de Joseph ; d'autres ont trait à l'histoire des souverains interprétée mystiquement : Salomon, Alexandre, Mahmoud ; d'autres se rapprochent tout à fait du genre anecdote ; il y en a une sur Galien, ainsi que pas mal d'histoires de voleurs. Enfin beaucoup sont de véritables fables.

L'étude de ces récits serait très intéressante pour le folklore et l'histoire des mythes. On en jugera par quelques titres : le marchand de légumes et le perroquet ; le lion et le lièvre ; la chasse du lion avec le loup et le renard ; le voleur qui vole un serpent ; histoire d'un homme qui avait un serpent dans son ventre ; l'homme

trompé par l'amitié d'un ours ; le rat qui tire la bride d'un chameau ; le citadin et le campagnard ; le pêcheur et les trois poissons. Les trois poissons représentent l'homme intelligent, le demi-intelligent et le sot ; l'oiseau qui donne au chasseur trois conseils, etc... Dans le *Methnévi des enfants* qui est illustré de très pittoresques gravures, on voit l'ours jetant un pavé sur la tête d'un homme endormi pour en chasser une mouche, et des chasses ou des colloques d'animaux, tout comme s'il s'agissait des fables de La Fontaine. Mais il y a des histoires de rois, de noces, de cortèges royaux, de princesses amoureuses, qui seraient davantage du genre de nos contes ; et les histoires de marchands et de pauvres gens n'y sont point dédaignées. Dans le livre II du *Methnévi*, un récit sur un roi qui envoie des savants à la recherche de l'arbre de vie et de science, doit répondre à une forme assez ancienne de la légende du Paradis terrestre.

Roumi est très préoccupé de la science, de la science profonde et véritable. Comprendre, connaître, savoir distinguer ; ne pas s'en tenir aux formes et apparences, mais pénétrer jusqu'aux réalités intimes des choses ; ne pas se contenter d'une science externe et superficielle, mais atteindre à l'essence des êtres, c'est ce qu'il recommande en maint endroit et par maintes compa-

raisons. La science qu'il a en vue est la connaissance mystique, que l'on ne peut obtenir sans doute que par une espèce d'illumination ; il cherche à en donner du moins le désir et le sentiment.

« Différence (1) entre connaître une chose par métaphore et comparaison, et connaître l'essence, la quiddité de cette chose. — Les effets et les fruits de la miséricorde divine sont manifestes ; mais qui en dehors de lui connaît son essence ? Personne ne connaît l'essence de ses qualités parfaites que par leurs effets et par des comparaisons. L'enfant ne sait pas ce que c'est que l'acte d'amour, autrement que parce qu'on lui en dit : c'est comme du *holwa* (gâteau très doux de sucre et de farine). On cherche le rapport avec quelque chose de bon. Et toi tu ressembles à cet enfant. Tu arrives à connaître les réalités par des exemples, bien que tu ne les connaisses pas actuellement et en elles-mêmes. Si tu dis : je sais, tu ne t'éloignes pas complètement de la vérité ; et si tu dis : je ne sais pas, tu n'es pas non plus dans l'erreur. Si quelqu'un te demande : Connais-tu Noé, ce prophète de Dieu, cette lumière de l'esprit ? Tu réponds : comment ne le connaîtrais-je pas ? Il est plus connu que le Soleil et la Lune. Les petits enfants dans les

(1) Ed. de 1289, t. III, p. 601.

écoles et les imams dans les chaires en parlent constamment ; son nom est dans le Coran explicite, et son histoire est dans les vieux textes éloquents. Tu dis vrai sous le rapport externe, quoique tu n'en découvres pas l'essence. Mais si tu réponds : comment connaîtrais-je Noé ? ceux qui sont tels que lui le connaissent, ô ami ; mais moi, misérable fourmi, puis-je connaître l'éléphant ? moucheron, connaîtrais-je l'archange Isrâfîl ? Cette réponse est juste aussi, en ce sens que tu ne le connais pas dans sa quiddité. L'incapacité d'atteindre les essences est générale pour les hommes, mais non absolue cependant, car le secret du mystère des essences devient clair aux yeux des parfaits. »

Poursuivant son idée, Roumi arrive à une formule presque hégélienne, celle de « la réunion et de la rencontre de la négation et de l'affirmation en une chose par le rapport et par la différence. — La négation d'une chose et son affirmation dans le même moment est possible et licite, dit-il, puisque le sens diffère et que le rapport a deux faces » ; c'est ainsi que tu peux dire légitimement que tu connais et que tu ne connais pas Noé.

La relativité de la connaissance est exprimée par Roumi dans un apologue populaire : l'éléphant dans une ville d'aveugles, que nous avons déjà mentionné ; le danger résultant des signes

et des mots (1) l'est dans un autre apologue où l'on voit plusieurs voyageurs qui se disputent dans une auberge, parce que chacun nomme un objet dans la langue de son pays. L'un persan demande de l'*angiur*, un autre turc de l'*uzûm*, un arabe du *'anab* et un grec de l'*estafîli* ; un interprète leur apprend qu'ils sont d'accord dans la réalité, car ils demandent tous du raisin. Cela suggère le sentiment du scepticisme sur les formes, que nous avons déjà tant de fois rencontré.

Je terminerai par un court et ingénieux apologue toujours dans le même genre d'idées ; on y voit figurée l'erreur tenant à un défaut dans l'état de nos organes :

Le Maître et l'enfant louche (2) : « Un maître dit à son élève qui était louche : Va à la maison chercher cette bouteille. L'élève alla vite à la maison et vit deux bouteilles. Laquelle des deux dois-je prendre, demanda-t-il, expliquez-moi ? — Il n'y en a pas deux, dit le maître ; va, laisse-là ta loucherie, et n'augmente pas en voyant le nombre des objets. — O mon maître, ne me blâme pas, dit l'écolier. — De ces deux brises-en une, fit le maître. — Lorsque l'une fut brisée, toutes deux disparurent. — La passion et la colère font loucher l'homme ; il n'y avait qu'une

(1) Hoçeyne Azad, *l'Aube de l'Espérance*, p. 140.
(2) *Le Methnévi des enfants*, p. 17.

bouteille, il en voyait deux. Cette bouteille brisée, l'autre ne se retrouva plus. »

IV

Les thèmes romantiques.

Les poètes ou romanciers du moyen âge, tant orientaux qu'occidentaux, ne se sont pas cru obligés, comme nos auteurs modernes, d'inventer eux-mêmes leurs sujets ; ils ont en général préféré se servir de sujets déjà connus, qu'ils savaient aimés du public, qui étaient saisissants par eux-mêmes et qui contenaient un riche potentiel d'émotions et de symboles. C'est ainsi qu'en ont usé les célèbres auteurs de *manzoumé* persans, — terme que rend mal notre expression poèmes épiques (1), — et à leur suite de bons poètes turcs. Ce sont aussi des sujets d'où sont tirés souvent des anecdotes morales ou des récits détachés, et auxquels il est fait de fré-

(1) *Manzoumè*, terme arabe, chose disposée en ordre, poésie. Notre langue française est bien pauvre en mots pour désigner les différents genres de grands poèmes. Le poème épique est celui où les combats, les coups d'épées dominent ; le terme « roman » ne s'entend guère chez nous que de la prose. Nous n'avons vraiment pas de mots ni pour les poèmes philosophiques comme ceux de Lucrèce et de Dante, ni pour les romans mystiques comme ceux des Persans.

quentes allusions dans les littératures orientales et dans la conversation. Ces thèmes sont pour la plupart des histoires d'amour ; les auteurs, selon leur tempérament, les interprètent plus ou moins dans le sens de l'amour mystique. J'indique les plus favoris.

Medjnoun et Leïlah ; thème arabe. Ce sont les Roméo et Juliette de l'Orient. Medjnoun et Leïlah étaient deux jeunes gens appartenant à deux tribus que séparaient des haines violentes. Ils s'aimaient. Leïlah, contre son gré, est mariée à un autre jeune homme ; Medjnoun, fou de douleur, s'en va errer dans le désert. Il arrive que l'époux de Leïlah meurt. Medjnoun peut se rapprocher d'elle ; les amants jouissent de leur bonheur, secrètement encore, mais pour peu de temps : Leïlah meurt à son tour ; Medjnoun la suit dans le tombeau. L'amour de Medjnoun, sa douleur, sa vie de demi-fou extatique dans le désert, sont décrits avec passion par les auteurs. Thème traité par Nizâmi (1)

(1) Nizâmi et Djâmi, les deux plus célèbres auteurs de poèmes romanesques. Nizâmi (Abou Mohammed Elias), originaire des environs de Koumm dans le Djébâl, naquit à Guendjeh, vécut dans la retraite et mourut à Guendjeh, vers 598 (1201). Il composa 5 grands poèmes ; le Magasin des Secrets, *Makhzen el-asrâr*, qui est sa première œuvre, est très estimé des Orientaux. Son poème de Medjnoun et Leïlah a été traduit en anglais par James Atkinson, *Laila and Majnun*, Londres, 1836.

et Djâmi chez les Persans, chez les Turcs par Fozouli et par Khayâli, conseiller de Sélîm Ier. — Medjnoun était lui-même poète, et a chanté dans de nombreuses *Qasîdah* la joie et la douleur d'aimer ; une collection circule sous son nom.

Joseph et Zoleïkha, sujet très populaire. C'est l'histoire bien connue. Zoleïkha est le nom de la femme de Putiphar dans la tradition musulmane ; son caractère est beaucoup plus élevé dans les poèmes que dans la Bible ; elle y représente un amour assez pur. Joseph est la beauté idéale, objet de l'amour. Sujet traité par Firdousi (1) et Djâmi, chez les Turcs par Bihichti sous Mahomet II.

Chîrîn et Khosrau. Chîrîn est la célèbre favorite de Khosrau Eperwîz dont nous avons déjà parlé. Elle habite un château où l'eau manque. Ferhâd, le type de l'ingénieur, creuse à sa demande un canal à travers la montagne, qui lui amène de l'eau ; mais il devient fou d'amour pour elle. Khosrau lui promet de lui céder Chîrîn, quand il aura encore construit une route à travers le mont Béhîstoun. Le travail achevé, Khosrau ne veut plus remplir sa promesse, et

(1) Von Schlechta-Wssherd a traduit en vers allemands le poème de Firdousi : *Jussuf und Suleicha, ein romantisches Heldengedicht von Firdusi*, Vienne, 1889.

il envoie porter à Ferhâd par une vieille servante la nouvelle de la mort de Chîrîn. Ferhâd se tue de désespoir. Selon une autre version, Khosrau le fait empoisonner. Sujet traité par Nizâmi et Wehchi, chez les Turcs par Cheïkhi sous Mourad II.

Wâmiq et 'Azrâ ; 'Azrâ, fille de l'empereur de Chine, s'éprend de Wâmiq sur une peinture ; ils se cherchent l'un l'autre et s'épousent après beaucoup de vicissitudes. Sujet traité par Unsuri ; c'est la plus ancienne épopée romanesque avec le Joseph et Zoleïkha de Firdousi ; chez les Turcs, par Lâmii et Bihichti.

Wîs ou *Weysé et Râmîn* ; le sujet est d'un ordre moins relevé. Wîs, une toute jeune princesse mariée contre son gré à un roi âgé, le trompe avec son frère cadet Râmîn. A la fin, le roi est tué à la chasse ; Râmîn épouse Wîs et lui succède. Traité chez les Persans par Nizâmi et Fakhr ed-Dîn de Djourdjân, et chez les Turcs par Lâmii.

Alexandre le Grand. La légende d'Alexandre a été répandue au moyen âge, aussi chez nous. L'amour n'en forme pas le fond, mais plutôt la philosophie. Alexandre est conçu comme un explorateur ; il étudie les nations, recueille les curiosités, converse avec les sages, cherche la fontaine de la sagesse. Entre temps il livre bataille à des animaux ou à des peuples étranges.

Sujet traité par Nizâmi (1), et chez les Turcs par Ahmédi. Cet Ahmédi, qui fut précepteur du prince Soliman, fils aîné de Bajazet Ier, vécut quelque temps dans l'intimité de Tamerlan. Il naquit à Sivas et mourut en 1413.

Mahmoud et Ayâz; c'est Mahmoud le Ghaznévide et son page, idéalisés et spiritualisés. La donnée se rapporte aux mœurs orientales ; nous en avons déjà parlé (t. Ier, p. 62).

Salâmân et Absâl. Ce sont les noms bibliques Salomon et Absalon. Le mythe de Salâmân et Absâl a diverses formes ; nous en avons donné une à la fin de notre *Avicenne*, qui est alexandrine. En général Salâmân représente le côté élevé de la nature, la sagesse, l'intelligence supérieure; Absalon représente le désordre et la révolte de la concupiscence et de l'instinct. Il en est d'ailleurs ainsi dans la Bible. Il y a un beau poème de ce nom, de Djâmi (2), chez les

(1) Extraits en allemand par Rückert dans *Frauentaschenbuch*, Nuremberg, 1824, en français par L. Spitznagel : *Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes* ; extrait de l'Alexandréide de Nizamy, trad. refondue par F. B. Charmoy, S. Pétersbourg, 1828.

(2) Abd er-Rahman Djâmi, appelé Mevlâna Djâmi, l'un des plus grands poètes de la Perse, né en 817 à Djâm (Khorâsan), m. 898 (1492) à Hérat. Il fut pensionné par Mahomet II et par Bajazet II. Son poème de *Salâman et Absâl* a été traduit très joliment en français par Aug. Bricteux, Paris, 1911 ; la trad. est précédée d'une importante introduction. Son poème de

Turcs un de Lâmii. Je citerai quelque chose de celui de Djâmi.

Le thème du Salâman de Djâmi est une variante de celui que rapporte Nasîr ed-Dîn Tousi (1). Un roi de la Grèce antique, guidé par les conseils d'un sage, gouverne son royaume avec justice et douceur ; mais il se tient à l'écart des femmes. Désirant pourtant avoir un héritier, il consulte le sage qui trouve le moyen de tirer de son sperme un enfant sans le secours d'une femme. Mais il faut une nourrice à cet enfant. On choisit Absâl, jeune fille d'une extraordinaire beauté. L'enfant grandit ; il reçoit une éducation modèle et acquiert des talents divers que le poète décrit. Lorsqu'il a 14 ans, Absâl s'éprend de lui et cherche à le séduire ; elle y réussit. Elle lui apprend tous les secrets de la volupté. Le roi et le philosophe réprimandent le jeune homme. Ennuyé, il s'embarque avec Absâl pour l'île de joie (*Khorrem*), et tous deux s'y installent.

Le roi possédait un miroir magique, qui lui permettait de voir à distance tout ce qui se

Medjnoun et Leïla l'a été autrefois par A. L. Chézy, Paris, 1807 ; le même trad. en allemand par le Cte Schack dans *Orient und Occident*, t. I, Stuttgart, 1890 ; le *Joseph et Zoleïkha* de Djâmi a une trad. allemande de v. Rosenzweig, Vienne, 1824.

(1) V. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 290 et suiv.

passait dans le monde. Grâce à ce miroir, il découvre la retraite des deux amoureux. Ce roi est doué en outre d'une sorte de force magnétique, d'une puissance de suggestion, dont il se sert pour empêcher Salâman d'approcher d'Absâl. Les deux amants persécutés décident de mourir ensemble ; ils se retirent dans un désert, allument un bûcher et se jettent dans les flammes. Mais par la force magnétique du roi, les flammes ne consument que la nourrice Absâl seule, la partie charnelle, et laissent Salâman, l'âme, sain et sauf. Salâman, au comble de la douleur, pleure la mort d'Absâl. Le philosophe le console. A la fin, ayant ôté de son cœur le désir et le regret des voluptés charnelles, il voit prédominer en lui la pure raison, et le roi lui cède son trône.

Comme dans beaucoup de ces poèmes, le récit principal est entrecoupé d'histoires empruntées à d'autres thèmes, la plupart ceux que nous venons de rapporter. Le style de Djâmi est séduisant et passionné, d'une coloration délicate, mais il est un peu précieux ; il représente un état très affiné de l'art poétique. Ainsi il décrit en ces termes la nourrice soignant l'enfant : « A l'heure du sommeil, elle dressait son lit et brûlait comme une veilleuse à son chevet. A l'aube, quand il s'éveillait, elle le parait comme une poupée d'or. Elle oignait de collyre le nar-

cisse bleu de son œil, et le revêtait d'une robe pimpante. Elle lui mettait coquettement de travers sur la tête le bonnet doré, et faisait pendre sur sa poitrine la boucle noire avec des agrafes incrustées de rubis et d'or ; elle ajustait la ceinture sur sa taille gracile. » Et voici en quels termes passionnés le poète parle de la mort d'Absâl : « Quand Salâman eut allumé l'énorme bûcher où le corps d'Absâl brûla comme l'herbe sèche, et que, sa compagne disparue, il se vit seul, pareil à un corps sans âme, il poussa jusqu'au ciel des lamentations à fendre l'âme, et noya le pan de ses cils dans le sang de son cœur... hélas ! criait-il, c'est toi qui n'es plus et je reste seul ! Comment expliquer la catastrophe qui me frappe, malheureux ? Plût au ciel que j'eusse péri avec toi et que j'arpentasse avec toi les chemins du néant, que je fusse délivré de ce corps qui m'est à charge, et que je pusse goûter les félicités éternelles ! »

Le *Chîrîn et Ferhâd* de Wehchi, quoique moins célèbre que celui de Nîzâmi, n'en est pas moins rempli de passion et de charme ; nous lui emprunterons deux passages (1) sur l'amour pour clore ce chapitre :

(1) D'après une édition lithographique persane, s. d. Wehchi est un poète de la province de Kerman, m. 991 H., 1583 Ch.

« Le tempérament de l'amour est chose difficile; être propre à l'amour est d'un ordre très élevé. N'importe quel sensuel ne peut pas être gibier de l'amour. L'amour ne prend pas dans son filet n'importe quelle victime. C'est lorsque l'aigle noir est dans son plein essor qu'il fond de haut sur sa proie. L'amour a besoin d'une jarre solidement construite, car pour lui c'est peu qu'un torrent de lait. Ne croyez pas qu'il se contente de s'humecter le gosier ; il lui faut comme au crocodile pour boisson un abîme d'eau. Il faut, quand l'amour apporte sa violence, être disposé à souffrir un monde de maux. Quoique ton cœur se resserre dans ta poitrine, l'étendue du tourment y est de parasanges sur parasanges (des lieues sur des lieues). Evite la rencontre de l'amour, ou prends garde que le repos n'échappe de ta main. Car ce typhon de l'amour excitateur du feu est un vent de folie mêlé de feu. Si ton bâtiment n'est pas fondé sur la montagne, dévore ton chagrin car la route est venteuse. L'amour est un océan sans rivage, où le feu agite flamme sur flamme. Si tu es oiseau, bats y de l'aile ; dans ce feu sois salamandre, salamandre. L'amour est un coursier qui consume la santé ; son assaut progresse chaque jour. Si tu veux jouir de la tranquillité du cœur, fuis ce sucre, fuis ! De nous à l'amour, la route est très longue ; à chaque pas le pied se pose en

montant. Qu'est-ce que le bas de la pente en amour ? Marcher dans la poussière du chemin. Qu'est-ce que le haut ? Sortir de soi-même. La marque que c'est l'amour qui te commande, est que le zèle est actif et que les vœux ont cessé. La preuve que l'amour est entré dans ta nature, est la fidélité et la constance dans l'abandon de ta volonté ? Quel est le fondement et le jeu de l'amour ? Tirer la prière de la souillure de la convoitise ; tourner tous ses efforts vers une même direction ; mettre les rênes du cœur dans la main de l'aimé. S'il te dit : va au feu, vas-y et sois content ; prends pour une roseraie le foyer et le feu. S'il te dit : jette tous tes biens dans la mer, jette-les, et rends grâce à la fortune. [Lorsque tu aimes véritablement], dans le malheur tu as la force de t'abandonner ; tu ne trouves pas de différence entre l'espoir et la crainte ; tu ne fuis pas la peine et ne recherches pas la joie ; le voulu et le non-voulu sont la même chose pour toi. Si pendant cent ans l'amour tourmente ton cœur, il n'agite pas l'extrémité du pan de ton vêtement. En toute pensée, en tout état, en toute affaire, qu'importent la gloire, l'honneur ou la honte ? Quelle que soit la forme qui se présente à toi, il n'y a rien dans ta pensée d'autre que l'aimé. »

On rencontre aussi dans le corps du poème ces jolis vers qui sont répétés à la fin : « Quel-

qu'un rencontra Ferhâd au mont Béhistoun [après le départ de Chîrîn] ; il lui demanda des nouvelles de la montagne. Ferhâd lui parla de Chîrîn à propos de tout lieu ; pour chaque pierre, il avait une histoire de Chîrîn. Tel jour en ce lieu, elle commanda un concert ; elle descendit de Gulkoun (son cheval) sur telle éminence. Elle se tint en tel endroit et tourna ses regards vers moi ; elle trouva bonne une sculpture que j'avais faite sur tel rocher. En tel endroit Gulkoun s'arrêta de courir çà et là ; je la portai jusqu'à tel hameau. Pour lui, chaque lieu dans le voisinage portait le nom de Chîrîn. »

CHAPITRE VIII

LA MUSIQUE

ORIGINES DE LA MUSIQUE ARABE ; LITTÉRATURE MUSICALE. — CHANTEURS ET CHANTEUSES FAVORIS DES KHALIFES. — MUSIQUE ET RELIGION.

LA THÉORIE DE LA MUSIQUE ARABE : FARABI ; SAFI ED-DIN.

La théorie de la musique arabe apparaît dérivée de celle des Grecs et des Persans. Cependant l'art musical arabe a dû avoir dès ses débuts une certaine originalité, car la musique primitive est intimement liée aux rythmes poétiques, et ceux-ci varient suivant les langues. L'art musical a donc dû avoir chez les Arabes une originalité au moins équivalente à celle de leur prosodie.

Quelques rares traditions ou légendes existent sur les commencements de la musique

arabe. D'après le *Mostatraf* (1), le chant était pratiqué en Arabie à l'occasion des foires. Il venait des musiciens de divers pays qui se faisaient entendre dans les cités importantes ou « mères des bourgs », c'est-à-dire à « Médine, Tâïef, Khaïbar, Wâdi'l-Kora, Dawmat el-Djendal et el-Yémâmah ». Il faut évidemment y ajouter La Mecque. On cite comme premières chanteuses des Arabes deux artistes que l'on a appelées « les deux sauterelles ». Elles étaient contemporaines des fabuleux Adites ; c'étaient des esclaves appartenant à No'amân. Elles chantaient, dit-on, des prières pour la pluie (2) ; il y a là un souvenir de rites magiques très anciens. D'autres esclaves musiciennes paraissent dans les traditions sur la vie de Mahomet. Après s'être rendu maître de La Mecque, il fit mettre à mort quelques Koréïchites, et parmi eux, un certain Abd Allah fils de Khatal qui l'avait trahi et était retourné au polythéisme. Ce personnage avait deux esclaves musiciennes qui chantaient des satires contre le Prophète. Mahomet les fit mettre à mort en même temps que lui (3).

On distinguait primitivement chez les Arabes, selon le *Mostatraf*, trois sortes de modes : le

1. Trad. Rat, t. I, p. 385.
2. Cf. Masoudi, les *Prairies d'or*, t. VIII, p. 93.
3. Le *Livre de l'Avertissement*, trad. p. 353.

Nasb, chant des jeunes gens ou des voyageurs ; le *Sinâd*, chant aux modulations graves et aux intonations fortes ; et le *Hazadj*, chant au rythme léger qui excitait l'amour et soulevait les passions. Pour Mas'oudi (1), *Nasb* est le nom général des chants des Arabes, qui avaient trois genres : le *Rekbâni*, le *Sinâd*, grave, et le *Hezedj*, léger. Les Koréïchites ne se servaient d'abord que de ces trois genres ; puis ils en reçurent d'autres d'un de leurs compatriotes qui avait été en ambassade en Perse. Les autres habitants du Yémen connaissaient deux sortes de chants : le hanéfite et le himyarite. L'origine du chant des Arabes, selon Mas'oudi, fut le chant des chameliers, qu'on appelle *Hidâ*, et qui fut ensuite façonné plus particulièrement sur le mètre *Redjez*.

Beaucoup d'auteurs arabes ont écrit sur la théorie musicale et, chose assez remarquable, ces auteurs sont presque tous des savants. Cette circonstance s'explique aisément : la théorie de la musique était traitée d'une façon très scientifique et cet art était placé dans la classification des sciences à côté de la géométrie. Ainsi le principal ouvrage arabe sur la musique est celui du grand philosophe Farabi. Il a été étudié par Kosegarten (2). Farabi n'était

1. Les *Prairies d'or*, VIII, 93 ; le *Mostatraf*, I, 385.
2. *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus*,

pas seulement théoricien ; il était exécutant et virtuose. Une anecdote se rapporte aux relations qu'il eut comme musicien avec le prince d'Alep Seïf ed-Daulah. Les deux autres grands scolastiques de l'Orient, el-Kindi et Avicenne, ont écrit aussi sur la musique, le premier plusieurs ouvrages, le second un traité formant la douzième partie de son *Chifâ*. Ibn Bâddja, philosophe scolastique d'Occident, a aussi écrit sur les *Eléments* de l'art musical. Les Frères de la Pureté, encyclopédistes de l'école néoplatonicienne, consacrent un de leurs traités à la musique. Le savant géomètre sabéen Thâbit fils de Korrah, le géomètre chrétien Kostâ fils de Loukâ, ont chacun un traité de musique. Les plus grands noms de la science orientale semblent tenir à honneur de rendre hommage à cet art. L'historien Mas'oudi, qui n'est cependant point un scolastique, a écrit encore sur ce sujet. Makrîzi a de même un traité sur le chant.

Un des rares théoriciens de la musique qui ne soit guère connu d'autre manière, est Safi ed-Dîn de Bagdad. Il vivait tout à la fin du Khalifat abbasside, à la cour du dernier Khalife, où il était précepteur du fils d'un vizir. Houlâgou l'épargna lors de la prise de Bagdad,

éd. J. G. L. Kosegarten, Greifswald, 1840. Ce volume, le seul paru, est une introduction sur la musique arabe.

ainsi que sa famille. Il composa deux ouvrages très clairs et bien disposés sur la théorie musicale : *l'Epître Charafiyeh* et le *Kitâb el- adwâr* ou Livre des Périodes. J'ai naguère analysé le premier de ces ouvrages 1.

A l'époque moderne, Michel Mechaqua de Damas a composé une épître didactique « de la musique » qui a été publiée dans la revue le *Machriq*, 1899.

Les Arabes ont eu aussi des recueils de chants, qui ne sont guère que des poésies avec l'indication du mode dans lequel chacune d'elles est chantée, car la notation est bien peu employée. Mais ce que l'on a de plus beau en cette matière est un ouvrage sur les musiciens par un auteur du IVe siècle, Abou'l-Faradj el-Ispahani. Cet auteur, né à Ispahan en 284 et mort à Bagdad après 356, a laissé sous le titre de « grand Livre des Chansons, *Kitâb-el-Aghâni el-Kébîr* », un ouvrage en vingt volumes, contenant les anecdotes relatives aux musiciens, particulièrement sous les règnes glorieux de Réchîd et de Mamoun. Ce livre écrit d'une façon charmante, avec beaucoup de grâce, de précision et de finesse, a été goûté par les

1. *Le traité des rapports musicaux ou l'épître à Scharaf ed-Dîn par Safi ed-Dîn 'Abd el-Mumin Albaghdâdi*, par B. Carra de Vaux, *Journal Asiatique*, 8e série, t. XVIII.

Orientaux et par les amateurs d'art oriental, et il est l'un des plus beaux monuments de la littérature arabe (1).

L'auteur mit 50 ans à le composer. Il n'en fit qu'un seul manuscrit, qu'il donna à Séïf ed-Daoulah, le prince Hamdanite d'Alep. Celui-ci le récompensa par un don de 1.000 dînars. On trouva que c'était peu. Un riche amateur dit : « Il aurait pu facilement en donner le double ; j'ai dans ma bibliothèque 206.000 volumes (*alias* 117.000), et je n'en estime aucun plus que celui-là. » 'Adod ed-Daoulah l'emportait dans tous ses voyages.

Outre cet ouvrage considérable, Abou'l-Faradj d'Ispahan en composa plusieurs autres, que cite Jâkout. Il appartenait à la famille des Oméyades, descendant de Merwan fils d'el-Hâkem, et il envoya plusieurs de ses écrits aux Oméyades d'Espagne, notamment un livre sur les Généalogies et un autre sur les esclaves chanteuses. On trouve dans son article biographique

1. Il a été édité à Boulâq en 20 volumes, 1285. Brünnow a publié un vingt et unième volume, Leyde, 1888, et I. Guidi en a fait un index qui est à lui seul un volume, Leyde, 1895.

Le philosophe el-Djâhiz a écrit un petit traité sur la littérature musicale ; cet opuscule est publié dans le recueil de ses traités, *Madjmou'ah resâ'il*, le Caire, 1324, p. 186-189.

par Jâkout (1) cette gentille historiette, qu'il raconte lui-même :

Un jour de l'année 355, j'allai avec un de mes amis, Abou'l-Fath Ahmed, en excursion au monastère des Renards (*Déïr eth-Tha'âlib*) ; notre intention était de nous divertir en assistant à une fête chrétienne qui avait lieu ce jour-là, et de boire au bord de la rivière de Yezdedjerd, qui coule à la porte de ce monastère. Il y avait là une troupe de jeunes enfants des scribes chrétiens. Et voici que nous vîmes une jeune fille brillante comme un dînar frappé, qui marchait en se pavanant, balancée comme une branche de myrte sous les souffles légers du Nord. Elle frappa de sa main dans la main de mon compagnon et lui dit : « O Seigneur, viens voir une poésie écrite là-bas sur ce mur.» Nous la suivîmes et Dieu sait combien nous fûmes charmés d'elle, de sa beauté et du brio de son entretien. Quand nous fûmes entrés dans la maison qu'elle avait désignée, elle découvrit un bras blanc comme l'argent, et de la main indiqua l'endroit où était l'inscription ; celle-ci portait :

« Elle est sortie le jour de sa fête dans des vêtements de moine ; elle séduisait par sa démarche fière tous les allants et venants. Pour mon malheur, je l'ai vue le jour du couvent des

(1) Yâqout's, *Irshâd al-arîb*, éd. Margoliouth, VI, 5, p. 149 à 168.

Renards ; elle marchait avec des femmes aux seins bien formés, pareille parmi elles à la pleine lune au milieu des étoiles.

« Par Dieu, lui dis-je, c'est toi qui es visée dans ces vers ; et je ne doutai pas qu'elle ne les eût elle-même composés. Nous ne la quittâmes pas de toute la journée. Je fis pour elle les vers suivants, dont elle parut réjouie :

« Elle est passée près de nous, après avoir jeûné et veillé, séduisante à voir. Les hommes l'ont fait sortir de sa retraite. Le couvent et les moines s'en sont enorgueillis. Elle a passé près de nous, se balançant dans sa marche, la taille souple comme un saule. Un vent a soufflé sur nous et l'a fait pencher comme un rameau de myrte. Elle a rendu mon cœur esclave, et y a réveillé les chagrins et les tristesses du passé.

« Il y eut à la suite de cette journée une liaison entre elle et mon ami. Puis ce dernier alla en Syrie où il mourut, et je n'entendis plus parler d'elle. »

Les musiciens les plus célèbres de la belle époque arabe sont Ibrâhîm fils de Mehdi et Ishâk fils d'Ibrâhîm Mausouli. Le premier était fils du khalife Mehdi, et se trouva, comme nous l'avons vu, compétiteur de son neveu Mamoun au trône. Ce caractère et cette vie d'amateur princier ne sont pas sans intérêt.

On y rencontre plusieurs anecdotes qui témoignent de l'extraordinaire puissance que cette musique primitive exerçait sur les âmes.

Un jour (1) qu'Ibrâhîm se promenait en désœuvré dans les rues de Bagdad, il arriva devant une maison élevée d'où s'exhalait un délicieux fumet. Il s'adresse à un tailleur et lui demande à qui appartient cette maison : « A un marchand de la corporation de la toile », lui répond le tailleur, et il lui en dit le nom. Cependant, Ibrâhîm levant les yeux, voit sortir d'un moucharabi une main et un poignet d'une beauté ravissante. Il en oublie le parfum de la cuisine et demeure tout éperdu. Sur ces entrefaites, des invités arrivent. Ibrâhîm entre à leur suite. Le maître de la maison, le croyant amené par eux, le reçoit avec honneur. On apporte les mets, qui étaient excellents. « Voilà déjà le festin de gagné, se dit Ibrâhîm, restent le poignet et la main. » Le dîner fini, on passe au salon. « C'était une grande et belle salle richement ornée. » Une jeune esclave « gracieuse et souple comme une branche de saule », paraît et salue. On la fait asseoir sur un coussin, on place un luth sur ses genoux et elle chante. Son chant remplit d'émotion Ibrâhîm. « Je criais, dit-il, j'invoquais mon

1. Masoudi, les *Prairies d'or*, t. VII, p. 16.

salut éternel ; mon émotion était si vive, que je n'étais plus maître de moi et ne pouvais plus me contenir. » Mais bientôt, son admiration fait place à un peu de jalousie : « Jeune fille, dit-il à la chanteuse, il te reste encore à apprendre. » La jeune esclave jette son luth de dépit : « Depuis quand, s'écrie-t-elle, admet-on ici d'aussi fâcheux convives ! » Ibrâhim sans répondre, demande un luth et se met à chanter lui-même. A peine a-t-il fini que l'esclave se jette à ses pieds, les embrasse et déclare qu'elle n'a jamais entendu chanter avec une telle perfection. Les assistants l'imitent. Ibrâhîm craint que leur émotion « ne leur fasse perdre la raison » ; il se tait un moment « pour leur laisser le temps de se remettre ». Mais bientôt, les convives ayant assez bu, le maître de la maison qui était resté plus calme, les congédie. Il supplie alors son hôte de se nommer. Ibrâhîm y consent et parle de la main entrevue. On fait paraître toutes les esclaves ; il ne reconnaît pas la main. A la fin, le marchand fait descendre sa propre sœur : « C'est elle, mon cher hôte, s'écrie Ibrâhîm, c'est elle ! » Aussitôt on constitue des témoins et le mariage est consommé.

Ibrâhîm fils de Mehdi fut proclamé khalife en 202 ou 203 par les partisans des Abbassides, mécontents de ce que Mamoun voulait choi-

sir pour héritier un alide 'Ali Rizâ. Il ne régna qu'un an ou deux à Bagdad. Son règne éphémère fut une ère de troubles. Lorsque Mamoun arriva dans le voisinage de la capitale, sa déchéance fut proclamée et il se cacha. Mamoun le fit chercher. On le trouva déguisé en femme et escorté de deux suivantes. Mamoun se moqua de lui, et le jugeant plus propre à l'art qu'à la politique, il lui pardonna sans peine. Pour toute punition, il le fit exposer dans la salle des gardes ayant sur la poitrine le voile de femme dont il s'était couvert. Ibrâhîm qui était poète en même temps que musicien, le remercia de sa clémence par quelques vers. Ce virtuose se montra parfois belliqueux : On cite de lui une pièce composée en l'an 223 pour appeler les peuples à la guerre sainte, à l'occasion de succès que l'empereur grec Théophile avait remportés en territoire islamique. Il mourut en 224. Le Livre des Chansons (*Kitâb el-Aghâni*) est plein de son souvenir.

Ishâk fils d'Ibrâhîm de Mosoul est fréquemment cité aussi dans le *Kitâb el-Aghâni*. Jâkout, dans son dictionnaire des savants, lui consacre un long article (1) où il reproduit quelques-unes des anecdotes de l'Aghâni. Ishâk n'excellait pas

1. *Yaqut's Dictionary of learned men*, éd. Margoliouth, *Gibb Memorial*, VI, 2, p. 197.

seulement dans le chant, mais aussi dans la poésie, les belles-lettres, le droit, l'érudition, la conversation. Il n'aimait pas être appelé chanteur. C'était un auteur très fécond. Il composa un grand nombre d'ouvrages sur les curiosités artistiques et littéraires, un recueil de ses chants, un recueil de chants choisis par Wâthik, — car le khalife Wâthik était grand amateur de musique, — un livre sur les chanteurs Mecquois. On lui attribue un *Kitâb el-Aghâni* qui se confond peut-être avec ce dernier ouvrage. D'après Mas'oudi, Ibrâhîm fils de Mehdi avait aussi composé un livre des chansons. Ishâk mourut en 235 sous le khalifat de Motéwekkil.

Il existe sur le père de ce virtuose, qui était lui-même un grand musicien, une anecdote singulière et charmante que nous reproduisons en l'abrégeant seulement un peu, d'après le *Kitâb el-Aghâni* (1), pour donner une idée du style de ce recueil. On trouverait des anecdotes analogues dans nos climats, à des époques plus récentes de l'histoire de la musique ; elles font éprouver la sensation du mystère qui est au fond du génie artistique et de l'« inspiration. »

Ibrâhîm Mausouli, qui était un des musiciens

1. Extraits édités en 2 volumes par l'Université de Beyrouth, t. I, p. 35. Il y a une histoire du même genre dans les *Mille et une Nuits*, éd. de 1311, t. III, p. 172.

favoris de Réchîd, demanda à ce khalife de lui fixer un jour par semaine auquel il ne l'enverrait point chercher sous aucun prétexte, afin qu'il pût le consacrer à sa famille. Le khalife lui accorda le samedi. Un samedi donc, le chanteur était en sa maison, occupé à préparer son repas ; son portier avait l'ordre de fermer la porte et de ne laisser entrer personne. Tandis qu'il vaquait à sa besogne, voici que parut un cheïkh très beau, vêtu de deux tuniques d'étoffes légères, portant des bottines courtes, une mître avec un voile, et tenant un bâton à la poignée d'argent. Une odeur de musc s'exhalait de sa personne, au point que la pièce en fut remplie. Son arrivée après la défense que j'avais faite au portier, raconte l'artiste, me mit dans la plus grande colère, et je songeai à renvoyer mon portier à cause de lui. Il me salua avec cérémonie ; je lui rendis son salut, le priai de s'asseoir et il s'assit. Il se mit à me parler des journées des Arabes (1) et de leurs poésies de façon si intéressante que j'en oubliai ma colère ; je lui demandai : « Désires-tu manger ? — Je n'en ai pas besoin », me répondit-il. — « Veux-tu boire » ? Il répondit : « Soit. » Je lui versai donc à boire et je bus avec lui. Il me dit alors :

1. On appelle ainsi les combats célèbres des temps préislamiques.

« O père d'Ishâk, voudrais-tu me chanter quelque chose de ta composition et que tu n'as encore fait entendre à personne » ? Sa demande m'irrita d'abord. Toutefois je pris mon luth, l'accordai, et je me mis à préluder et à chanter. « C'est fort bien, Ibrâhîm », me dit le cheïkh. Ce sans-façon accrut mon irritation. Il me dit ensuite : « Voudrais-tu me chanter quelque chose encore ? » Je pris le luth et je chantai. « C'est fort bien, ô Abou Ishâk, dit-il ; achève, et je te récompenserai en chantant à mon tour.» Je chantai une troisième fois, en m'appliquant beaucoup à cause de la promesse qu'il venait de me faire, et j'arrivai à une perfection que je n'avais jamais atteinte devant le khalife ni devant personne. Il en fut ému et me dit : « Tu as bien fait, ô mon maître. » Ensuite il me demanda : « Permets-tu à ton serviteur de chanter? — Comme tu voudras », répondis-je ; et en moi-même je le jugeai bien fou de chanter en ma présence après ce que je venais de faire.

Il prit donc le luth, l'accorda et il chanta ces vers : « J'ai le cœur blessé, qui peut me l'acheter contre un cœur sain ? Mais personne n'en veut ; qui changerait un organe sain contre un organe malade ? » Et tandis que son chant se développait, il me semblait que les murs, les portes et tout ce qui était dans la maison, lui faisaient écho et chantaient avec lui, tant sa

mélodie était belle, et moi-même aussi jusqu'à mes vêtements et à mes os, je croyais résonner avec lui. Je restai comme stupéfait, incapable de parler et de faire un mouvement. Il chanta encore sur ces paroles : « Mon cœur s'est réveillé et mon intelligence est revenue à elle ; le mensonge a cessé et j'ai oublié mon erreur. » Je fus près de me trouver mal. Après qu'il eut encore exécuté quelques morceaux, il me dit : « O Ibrâhîm, ceci est le chant Mâkhouri ; apprends-le, chante-le en public et enseigne-le à tes esclaves. » Je lui dis : « répète-le » ; il me répondit : « C'est inutile, tu le sais déjà »; et à ces mots, il disparut de devant mes yeux.

Je me levai, saisis mon épée et courus à la porte du harem ; elle était fermée. Je demandai aux servantes : « Avez-vous entendu quelque chose ? » Elles me répondirent : « Nous avons entendu le plus beau chant qu'on ait ouï jamais. » Très étonné, j'allai à la porte de la maison, que je trouvai aussi fermée. Je demandai au portier s'il avait vu le cheïkh : « Quel cheïkh ? me répondit-il ; par Allah, il n'est entré personne ici aujourd'hui. » Je rentrai pour réfléchir à cette affaire, et en ce moment j'entendis la voix du cheïkh qui m'appelait d'un côté de la maison : « N'aie pas peur, ô Abou Ishâk, criait-elle, je suis le diable ; j'ai été ton hôte et ton commensal aujourd'hui ; ne crains rien. »

Le chanteur se hâta d'aller raconter cette aventure au khalife qui lui dit : « Vois si tu as retenu l'air. » Je pris mon luth, dit-il, pour essayer, et je trouvai l'air gravé dans ma mémoire, aussi fortement que s'il y avait toujours été.

D'après l'historien Makkari (1), Ishâk Mausouli eut pour élève un musicien important du nom de Ziryâb, qui jouit aussi du privilège d'être inspiré par les djinns. C'était un affranchi du Khalife abbasside el-Mehdi ; on l'avait surnommé Ziryâb, qui est le nom d'un oiseau noir au chant mélodieux, à cause de sa figure basanée et de son talent de chanteur ; il était poète aussi. Il vint à Bagdad où il reçut les leçons d'Ishâk de Mosoul, alors chanteur de Hâroun er-Réchîd ; puis il se rendit en Espagne. Il y fut accueilli par le Khalife 'Abd er-Rahman II, qui le dota magnifiquement. Cet artiste menait un train princier ; on le voyait passer dans les rues de Cordoue, escorté de cent esclaves.

Ziryâb avait la nuit des communications avec les djinns ; ceux-ci lui inspiraient des airs pendant son sommeil. Il se réveillait alors, appelait ses deux esclaves musiciennes Ghazlân et Honéïdah, et leur apprenait le chant qu'il venait

(1) Makkari, *Analectes*, t. II, p. 83, et V. l'*Introduction* de Dugat, p. LXIX et suiv.

d'entendre. Lui-même écrivait les vers, après quoi il retournait à son lit.

Il y a de délicieuses anecdotes sur les esclaves musiciennes dans les historiens et les recueils d'anecdotes, notamment dans le *Mostatraf*, où trois chapitres sont consacrés aux chants, aux virtuoses et aux jeunes chanteuses. Prenons comme exemple la triste et délicieuse histoire de Mehboubeh (1).

C'était une favorite du khalife Motéwekkil.

Lorsque Motéwekkil fut élevé au rang suprême, il reçut des cadeaux des grands dignitaires, proportionnés au rang de ceux qui les lui offraient. Ibn Tâher lui donna 200 esclaves des deux sexes, parmi lesquels se trouvait une jeune fille appelée Mehboubeh (l'aimée). La description de ses talents rappelle celle qui est faite au sujet de la belle Persane dans les *Mille et une Nuits*. Elle était Mecquoise. « Un habitant de Tâïf avait soigné son éducation. Il avait cultivé son intelligence et l'avait enrichie des dons les plus variés. Elle faisait des vers qu'elle chantait en s'accompagnant sur le luth. Elle plut au Khalife qui en devint fort amoureux, et pendant longtemps ; il l'avait toujours auprès de lui. Un jour, une esclave écrivit sur sa joue avec du musc le nom de

1. Le *Mostatraf*, trad. Rat, t. I, p. 401 ; les *Prairies d'or*, t. VII, 281 et suiv.

Dja'far, qui était le nom du khalife. Un poète, 'Ali fils de Djahm, survint, et le khalife lui dit : « Mon cher 'Ali, en entrant dans le harem, j'ai rencontré une esclave qui avait tracé sur sa joue mon nom en lettres de musc. Je n'ai rien vu d'aussi charmant ; trouve quelques vers sur ce sujet. — Dois-je faire ces vers seul, demanda le poète, ou en collaboration avec Mehboubeh ? — Fais-les avec elle», dit le prince des croyants. Mehboubeh se fit apporter un écritoire et du papier, et écrivit quelques vers ; puis elle prit son luth, fredonna à mi-voix pour essayer l'air et, ayant demandé la permission au khalife, elle chanta : « Elle a tracé sur ses joues avec du musc le nom de Dja'far ; je donnerais ma vie pour l'endroit charmant où le parfum a laissé son empreinte. Si elle a gravé sur sa joue des lettres embaumées, elle a gravé dans mon cœur de longues lignes d'amour. Voyez cette esclave qui soumet son maître à ses lois... Que Dieu répande sur Dja'-far la pluie de ses bienfaits ! » — « Eh bien, 'Ali, dit le khalife, que dis-tu à ton tour ? » Le poète, très ému de la beauté de sa collaboratrice, n'avait rien pu trouver ; il hésita, balbutia et finalement déclara que sa verve l'avait complètement abandonné. Le khalife le plaisanta beaucoup.

Un refroidissement survint entre Motéwekkil

et sa favorite. Une nuit que le même poète dormait au palais, le prince des croyants le réveilla et lui dit : « Je viens de rêver que je rendais ma faveur à Mehboubeh, et que je me réconciliais avec elle. — Tu as fait là un heureux rêve », observa le poète. A ce moment, une négresse survint et lui dit : « Je viens d'entendre le son du luth dans la chambre de Mehboubeh. — Viens, dit le khalife au poète, allons voir ce qu'elle fait. » Ils s'arrêtèrent en dehors de la porte et écoutèrent. Mehboubeh préludait et fredonnait, comme composant un air ; puis ils l'entendirent qui chantait à haute voix : « Le prince est venu me voir en rêve et s'est réconcilié avec moi ; mais l'aurore apparaissant a ramené ses dédains, et il s'est séparé de moi. » Motéwekkil battit des mains avec joie et entra chez sa favorite. Elle lui baisa les pieds, mit son front dans la poussière, et raconta qu'elle avait rêvé que le khalife lui rendait ses faveurs. — « Par Dieu, dit le prince, j'ai fait le même rêve que toi !... 'Ali, ajouta-t-il, as-tu jamais rien vu de plus extraordinaire que cette coïncidence ? » Et, prenant la jeune fille par la main, il l'emmena chez lui.

Après le meurtre de ce khalife, Mehboubeh fut dévolue au turc Boga. Un jour que le même poète se trouvait chez ce personnage en qualité de commensal, celui-ci fit écarter le rideau

du harem, et ses esclaves s'avancèrent, brillantes de parures. Mehboubeh seule se montra sans bijoux et vêtue de blanc, en signe de deuil. Elle s'assit rêveuse et sans mot dire. Boga l'invita à chanter ; elle s'excusa ; mais il l'y contraignit. Elle improvisa alors ces paroles : « Comment la vie pourrait-elle me plaire, si je n'y rencontre plus Dja'far ? Je l'ai vu souillé de poussière et de sang... Si Mehboubeh savait que la mort s'achète, elle l'achèterait de tout ce qu'elle possède, pour être portée au tombeau. » Le Turc irrité la fit jeter en prison ; on n'en entendit plus parler depuis.

On voit par les anecdotes qui précèdent, avec quelle intensité les Orientaux sentaient la musique. Il y a encore dans le *Mostatraf* d'autres passages à ce sujet qui sont dignes d'être notés. « Il n'est pas rare, est-il dit (1), que celui qui entend une belle voix tombe évanoui, par suite du charme qu'il en éprouve, lequel lui monte au cerveau et lui envahit le cœur. » Les animaux mêmes sont sujets à cet enchantement : « En entendant le chamelier entonner son chant, les chameaux eux-mêmes deviennent plus alertes et plus vigoureux ; ils dressent l'oreille, se tournent à droite et à gauche et

1. T. I, p. 375.

s'élancent en avant d'un pas cadencé. Quand le berger entonne une chanson ou souffle dans son chalumeau, les moutons tournent la tête de son côté, tendent l'oreille et se mettent à brouter activement. Dans les districts de l'Irâk, les pêcheurs creusent dans les marécages des trous autour desquels ils font entendre des sons émouvants. Ces sons attirent les poissons qu'ils capturent. » Le rôle thérapeutique de la musique est indiqué aussi : « Les personnes qui s'adonnent à la médecine soutiennent qu'une voix harmonieuse s'infiltre dans le corps, comme le sang se propage dans les veines. Elle purifie le sang, exalte l'âme, repose l'esprit, fait tressaillir tous les membres et facilite leurs mouvements. »

De ce que le goût musical pouvait avoir la force d'une passion, il est résulté que la question de l'usage de cet art s'est posée en morale. Des puristes ont prétendu condamner le chant comme excitant à la débauche ; et quelque chose de cette condamnation a passé dans l'Islam, qui n'admet guère la musique proprement dite dans les cérémonies religieuses, et ne connaît que la psalmodie. Les partisans de la musique citent des traditions en sens contraire ; il en résulterait que le Prophète approuvait l'usage des chants et des instruments dans les noces et les festins, ainsi qu'à l'occasion de la

fête des sacrifices. Une tradition nous montre (1) le Prophète écoutant pendant fort longtemps dans le temple de La Mecque des Abyssins qui jouaient des instruments. Selon un autre récit, pendant les fêtes de Mina, le Prophète était chez Ayéchah, qui avait à ses côtés deux jeunes esclaves jouant de la guitare et du tambour de basque. Abou Bekr, survenant à ce moment, voulut chasser les musiciennes ; mais le Prophète s'écria : « Laisse-les tranquilles, ô Abou Bekr, car ce sont là des jours de fête. » On dit aussi (2) que Mahomet appréciait la valeur des poésies chantées, comme procédé de polémique. « Par Dieu, dit-il un jour à un poète satirique, tes vers sont plus meurtriers que le jet des flèches dans les ténèbres de la nuit ! »

La doctrine pure de l'islamisme est pourtant bien l'interdiction de la musique. « La musique et tous les instruments sont interdits au fidèle », dit l'excellent orientaliste d'Ohsson (3) ; et cette interdiction est commentée par une parole attribuée à Mahomet : « Entendre la musique, c'est pécher contre la loi ; faire de la musique, c'est pécher contre la religion. Y prendre plaisir, c'est pécher contre la foi et se

1. Citée par le *Mostatraf*, t. I, p. 378.
2. *Id.* I, p. 377.
3. M. d'Ohsson, *Tableau général de l'empire Othoman*, Paris, 1788-1791, t. IV, p. 280 et t. V, p. 413.

rendre coupable d'infidélité. » D'après ces principes « la musique n'est permise ni en particulier ni en public, ni dans aucune circonstance de la vie, pas même pour les noces ». On excepte, pour la musique vocale, l'appel à la prière et le cantique *Telbiyé* qui se chante à La Mecque lors du pèlerinage. Mais ces interdictions théoriques n'ont point d'effet sur les mœurs.

Le célèbre théologien Gazali a étudié l'émotion produite par la musique d'une façon psychologique, et surtout au point de vue de la sensibilité mystique (1). Gazali rapporte les divers arguments des docteurs qui sont hostiles à l'audition des chants, et de ceux qui la permettent ; il conclut d'une façon moyenne en distinguant les cas. Hudjwîri, à la fin de son traité de soufisme, a aussi un chapitre sur l'audition ; il paraît plus sensible aux paroles chantées qu'à la musique elle-même. Les derviches tourneurs, l'ordre fondé par le grand poète Djelâl ed-Dîn Roumi, sont très passionnés de musique. Ils s'en servent, conjointement avec la danse, pour produire dans l'âme l'émotion et l'exaltation religieuses.

1. Duncan B. Macdonal, *Emotional religion in Islâm, as affected by music and singing, translation of a book of the Ihya ulum ad-Dîn* (de Gazali). Extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901-1902. — Hujwîri, *Kashf al-Mahjûb*, trad. Nicholson, p. 393-420.

Les traités de musique arabe commencent par un chapitre de physique sur la nature du son. On trouve là des analyses en partie justes du phénomène sonore, et quelques idées qui sont demeurées dans l'acoustique moderne. Le son, disent les Frères de la Pureté (1), se produit dans l'air par l'effet du choc des corps. Ils n'ont pas l'idée nette de la vibration du corps choqué lui-même ; ils pensent plutôt que l'air, dont tous les objets sont imprégnés, est chassé par le choc et s'en va en vibrant dans toutes les directions. « Son mouvement produit dans l'espace une figure circulaire, qui s'élargit comme la bouteille de verre tandis qu'on la souffle. Le mouvement vibratoire de l'air s'affaiblit en se propageant et finit par s'éteindre tout à fait. » Ces auteurs posent la question, insoluble en leur temps, de savoir comment les sons ne se mélangent pas dans l'air.

Safi ed-Dîn (2) cherche, comme on le fait encore dans nos traités de physique, à distinguer un son d'un bruit. Il rapporte des définitions de

1. Il y a dans les épîtres des Frères de la Pureté un important traité de musique, formant l'épître 5e et comprenant les pages 301 à 331 de l'édition de Dieterici, *die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in auswahl*, Leipzig, 1883.

2. Mémoire de Carra de Vaux, cité plus haut ; et V. le P. Collangettes, *Etude sur la Musique arabe*, dans le *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1904.

Farabi et d'Avicenne. Le premier a dit : « Le son musical est un bruit simple, persistant pendant un temps appréciable dans le corps où il est produit ; et Avicenne a défini le son : « un bruit ayant une durée appréciable et une certaine hauteur. » Safi ed-Dîn critique assez finement cette définition : le bruit aussi, dit-il, a une hauteur et il peut durer un certain temps. Un corps lourd traîné à terre produit une trépidation qui peut se prolonger et qui n'est pourtant point un son musical. Et il donne à son tour une solution qui est la bonne. Les bruits ont le caractère de sons, « lorsqu'on peut mesurer le rapport de leurs hauteurs ». C'est en effet sur cette propriété qu'est fondée toute la musique. Il le dit avec une netteté parfaite. Le son musical est un bruit dont on peut mesurer la hauteur dans son rapport avec un autre. Hors cette condition, aucun bruit n'est apte à la composition mélodique. Conformément à la tradition pythagoricienne, les musicographes arabes mesurent la hauteur des sons par la longueur de la corde vibrante. C'est l'instrument à cordes qui est l'objet de toute leur théorie. En effet celle-ci serait trop difficile à établir avec des instruments à vent, où les causes qui modifient les sons ne sont pas aussi simples. Ainsi la force avec laquelle on souffle dans la flûte de roseau influe sur la hauteur du son. Or c'est là un élément qui

ne serait pas susceptible d'une mesure précise. Dans les instruments à vent, dit Safi ed-Dîn, l'air heurte les parois des canaux, rebondit en arrière, heurte d'autres couches, et le son naît de cet ensemble de brusques chocs. Quant aux cordes frappées, elles entrent en mouvement, secouent l'air qui les touche, et, par leurs vibrations rapides, donnent lieu au son qui s'évanouit à mesure que l'ébranlement s'apaise.

Les musiciens étudient donc leur art en représentant les notes par des longueurs de cordes. Ils établissent quels sont les rapports de longueurs qui donnent des intervalles musicaux consonnants ; ils subdivisent ces intervalles, les ajoutent, les retranchent, toujours en les représentant par les chiffres mesurant les fractions de corde correspondantes, en sorte que leurs traités ressemblent à des traités d'arithmétique. Cela leur permet d'exprimer leurs idées avec une rigueur toute scientifique. Ces divers auteurs, notamment Avicenne, Farabi et Safi ed-Dîn, divisent les intervalles musicaux en trois groupes : les grands, les moyens et les petits. Les grands sont ceux qui sont supérieurs à l'octave : l'octave double qui a pour rapport 4, c'est-à-dire qui est donnée par deux cordes dont l'une est 4 fois plus longue que l'autre ; l'octave et la quinte dont le rapport est 3 ; l'octave et la quarte, rapport $2 + \frac{2}{3}$; l'octave simple, 2. Les intervalles

moyens usités ne sont qu'au nombre de deux : Ce sont ceux que nous appelons la quinte et la quarte ; ils ont respectivement pour rapport $1 + \frac{1}{2}$ et $1 + \frac{1}{3}$. Tous ces intervalles donnent une très belle consonnance. Au-dessous viennent une série de petits intervalles, appelés aussi intervalles de modulations, dont la consonnance est plus faible. La théorie en est assez compliquée. En pratique on emploie trois de ces petits intervalles : un qui est donné par des longueurs de corde ayant pour rapport $1 + \frac{1}{8}$, et qui correspond à notre ton ; les Arabes l'appellent « le résonnant, *et-Tanîni* ; un qui a pour rapport $1 + \frac{13}{243}$, appelé reste ; c'est le demi-ton de la gamme dite mélodique ou pythagoricienne ; et un troisième qui est le quart de ton.

Cette musique est en effet, sous le rapport mélodique, beaucoup plus fine que la nôtre ; elle comporte le quart de ton, tandis que la nôtre s'arrête au demi. Avicenne dit qu'à partir du rapport $1 + \frac{1}{33}$ (dans la série des rapports de la formule $1 + \frac{1}{n}$) les intervalles musicaux commencent à se ressembler, et qu'au delà de

$1 + \frac{1}{45}$, l'oreille est incapable de discerner deux sons voisins. Or $1 + \frac{1}{33}$ est le rapport qui suit immédiatement le quart de ton, $1 + \frac{1}{32}$; il y a donc pour les Orientaux une douzaine de rapports de cette forme perceptibles, plus petits que le quart de ton.

Avec les intervalles que nous venons de définir, on compose des espèces de gammes. Ce ne sont pas des gammes à proprement parler, car elles n'ont pas ce qui caractérise les nôtres, je veux dire la note sensible. Ce sont plutôt des arrangements ou modes. On dispose les intervalles les uns dans les autres, en les arrangeant de diverses manières, et l'on donne des noms à ces systèmes (1).

Pour former ces modes, on commence par partager la quarte en trois intervalles, ce qui donne une succession de quatre notes ; ou bien on divise la quinte en quatre intervalles déterminant cinq notes. Ces deux divisions correspondent à celles du tétrachorde et du penta-

(1) La théorie musicale avait gardé chez nous jusqu'à la fin du XVIIIe s. quelque chose de ce caractère arithmétique et de ces anciennes dénominations, comme on peut le voir en parcourant le *Dictionnaire de Musique* du philosophe Jean-Jacques Rousseau.

chorde chez les Grecs. Puis les quartes ou les quintes ainsi divisées sont groupées sous des intervalles plus grands, soit l'octave, soit les intervalles supérieurs à l'octave que nous avons cités. On obtient ainsi les modes.

Exemple : je divise deux octaves successives en trois intervalles chacune, soit, pour la première octave : une quarte, une quarte, un ton ; et pour la seconde octave : une quarte, un ton, une quarte ; puis je subdivise chacune de ces quartes en trois intervalles plus petits ; j'ai ainsi un système comprenant quinze notes et quatorze intervalles. On peut former un grand nombre de ces systèmes ou modes ; dans la pratique dix ou douze d'entre eux ont été plus fréquemment employés. Parmi ces systèmes l'un se trouve avoir ses intervalles exactement disposés comme ceux de notre gamme mélodique. Les Arabes ne l'ont pas particulièrement remarqué, et il n'est pas compté parmi les modes d'un usage courant.

Les modes communs s'appellent : *'Ochâq, nawa, abousalik, râst, naurouz, 'irâq, isfahân, bozourdj, zirâfghend, râhawi*. Ils portent, comme on le voit, des noms persans (1). Les mé-

(1) Il y a aussi *Hidjâz, Hoséini, Kawâcht*. Un musicien grec d'Angora m'indiqua naguère comme étant les modes les plus employés dans la musique orientale actuelle, les neuf suivants dans leur ordre : *Hidjâz,*

lodies se construisent, pour chaque mode, sur les notes qui lui sont propres. Elles comprennent une phrase fondamentale et des fioritures. Celles-ci étaient très variées. Il y avait des montées, des descentes, des retours, des battements, des répétitions. La modulation pouvait avoir son point de départ a l'extrémité aiguë ou à l'extrémité grave. On allait d'un son à l'autre, ou l'on revenait au point de départ ; on pouvait y revenir une fois ou plusieurs fois. En d'autres termes on intercalait d'une façon plus ou moins régulière et en quelque sorte géométrique, des notes, entre celles de l'arpège ou de la phrase fondamentale ; ou bien au contraire on sautait des notes de cette phrase. Ainsi, soit *a b c d e f g*, la série type ; on formait des séries avec sauts en passant des notes, telles que : *a c e g*, saut d'une note ; *a d g*, saut de deux notes. Ou bien on intercalait dans chaque intervalle de la série la note de départ, ici *a*, de cette façon : *a b a c a d a e a f a g a* ; ou on l'intercalait seulement de deux en deux : *a bc a de a fg a*. Quelquefois on entremêlait de cette manière deux modulations, dont on intercalait les notes les unes dans les autres. C'est une espèce de dessin géométrique, de dentelle, dont l'effet est très fin.

Pour le rythme, la théorie n'a point rompu

mode calme *'Ouchâq*, *Rast*, *Houdzam*, *'Adjem*, *Hidjâz-kiâr Sabah*, *Souzinâk* et *Huséïni*.

l'étroite union qui régnait à l'origine entre la poésie et la musique. Les rythmes musicaux sont conçus comme ceux de la poésie : ce sont des groupements de longues et de brèves. Une série de battements de même longueur s'appelle le « rythme uni ». Ce rythme trop longtemps prolongé ennuierait. De temps en temps, il convient de rompre le battement par un temps plus long ; c'est ce qu'on appelle le rythme disjoint. Il y a un maximum de rapidité pour les battements, au delà duquel les chocs se confondent pour l'oreille et ne forment plus qu'un roulement continu. Farabi appelle ce maximum « le mètre rapide ». Désignons par A le plus petit temps perceptible ; le temps double, appelé B, sera celui du mètre dit léger ; le temps triple C donnera le lourd-léger, et le temps quadruple D, le mètre lourd. On formera ensuite différents rythmes en combinant entre elles de façon régulière ces quatre longueurs de temps, A, B, C, D.

Exemple : B. A. A. B. B. A. A. B. ; c'est le mètre *ramal* ; A. B. A. B ; c'est le mètre *hazadj* ; B. D. D. B. D. D, etc. Ces mètres répondent à ceux de la prosodie.

Les Orientaux indiquent la valeur expressive et psychologique des rythmes, de même que celles des modes.

Il y a eu des systèmes de notations musicales

en Orient ; malheureusement elles ont été très peu employées. La coutume était d'apprendre par cœur. On trouve dans les traités des espèces de notations. D'Ohsson dit (1) : « On voit des chiffres dans les uns et des lettres alphabétiques dans les autres. Quelques Othomans y ont ajouté d'autres signes arbitraires. » J'ai moi-même reçu de la main des derviches tourneurs de Koniah quelques airs qu'ils avaient bien voulu copier pour moi ; ils sont notés avec des espèces de signes cursifs semblables à des *v* ou à des *w*. D'après d'Ohsson, le prince Cantémir prétendait avoir inventé une notation musicale ; mais, dit ce savant, « il n'en reste pas le moindre vestige dans tout l'empire ».

L'instrument de musique le plus célèbre chez les Arabes était le luth (*'oud*). C'était un instrument à cinq cordes, qu'ils avaient emprunté aux Persans. Les habitants de l'Yémen, originairement, se servaient de harpes (2).

Selon les théoriciens, les instruments à cordes pouvaient avoir de deux à cinq cordes et davantage. Dans un instrument à deux cordes, la haute rend le même son que les $\frac{3}{4}$ de la basse. Le luth avait primitivement quatre cordes. Sous

1. *Tableau général de l'Empire Othoman*, t. V, p. 416.
2. Masoudi, *les Prairies d'Or*, t. VIII, p. 93.

sa forme usuelle, la première est appelée « la grave » ; les autres, selon leur ordre, s'appellent : la troisième, la seconde, l'inférieure et l'aiguë. Ces cordes passent sur un chevalet et sont attachées à leur extrémité (*anf*). Elles sont accordées de telle façon que chacune d'elles, en son entier, rend le même son que les $\frac{3}{4}$ de celle qui la suit ; la troisième vaut les $\frac{3}{4}$ de la grave et ainsi des autres ; ce qui peut s'exprimer aussi en disant qu'elles sont accordées par quartes. Ces cordes sont divisées au moyen de ligatures fixes, marquées sur le manche de l'instrument. Il y a sept ligatures, correspondant à certaines positions types des doigts. Pour placer ces ligatures dans le luth, on part de l'extrémité opposée au manche et on retranche $\frac{1}{9}$ de la corde, ce qui donne un ton ; de là on prend un autre ton, puis une quarte et ainsi de suite.

Le *rebâb*, le *tanbour* du Khorâsan, le *tanbour* de Bagdad, sont des instruments à deux cordes. Ils avaient aussi des ligatures fixes. Le *tanbour* du Khorâsan en avait cinq donnant le ton majeur, la quarte, la quinte, l'octave et l'octave plus un ton. Ces ligatures principales n'étaient d'ailleurs pas les seules ; il y en avait d'autres, quelquefois une vingtaine, qui partageaient ces

intervalles en *limma* ou en *comma* pythagoriques.

Les musiciens orientaux ont fait quelques recherches originales sur les instruments. Ainsi Farabi a proposé de modifier la division des cordes du *rebâb* pour le rapprocher du luth. Il appelle païenne ou préislamique la division du *tanbour* de Bagdad, et dit que les Arabes de son temps ne se servaient pas des ligatures de cet instrument, qui ne correspondaient plus à la théorie musicale ; ils plaçaient leurs doigts en-dessus ou en-dessous. En 306 de l'hégire on inventa un instrument qui fut appelé *Chahrud.* D'après Safi ed-Dîn, Ibn el-Akhwas en fut l'inventeur. C'était un instrument à quatre octaves ; et Safi ed-Dîn remarque qu'on peut aller plus loin encore, mais non sans sortir d'une juste mesure.

Ziryâb, le musicien de Cordoue dont nous parlions plus haut, donna une 5e corde au luth. Les 4 premières correspondaient selon Makkari aux 4 tempéraments ou humeurs de la scolastique : la 1re *zîr*, à la bile ; la seconde, *mathna* (c'est-à-dire celle qui est double du *zîr* en épaisseur), correspondait au sang ; la 3e *mithlath* (la triple), au flegme ; la 4e *bamm*, à l'atrabile. La 5e, que Ziryâb ajouta, se trouvait au milieu du luth, et devait représenter l'âme liée au sang. Ce musicien, étant en Espagne, imagina aussi de frapper

les cordes du luth avec une plume de vautour, l'une des plumes du devant de l'aile, au lieu d'une tige en bois. — Nous avons déjà noté (t. I, p. 166) que Makkari parle de nombreux instruments de musique en usage en Espagne, particulièrement à Séville,à l'époque musulmane, et dans l'Afrique du Nord.

Parmi les instruments à vent, il faut remarquer le *ney*, qui figure dans l'orchestre des derviches tourneurs. C'est une grande flûte traversière en bambou dont le son est grave et très doux.

NOTES

La Scolastique. — Sur les traductions des auteurs grecs en arabe, Voyez J. G. Wenrich, *de Auctorum græcorum versionibus et commentariis*, Leipzig, 1842 ; A. Müller, *die griechischen Philosophen in der arab. Ueberlieferung*, Halle, 1873 ; et surtout M. Steinschneider, *die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen*, dans le *Centralblatt für Bibliothekswesen*, XII, Leipzig, 1893.

Le platonisme chez les Arabes ; nous avons donné quelques indications sur ce sujet, dans un article de l'*Encyclopédie musulmane* ; V. au mot Aflâtûn (Platon).

Pour l'histoire de la scolastique arabe, l'ouvrage le plus estimé a été longtemps celui de S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859. Cf. les articles du même auteur dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Franck. A une date plus récente, Tj. de Boer a publié en allemand un bon compendium sur cette matière ; il y en a une traduction anglaise : *the History of Philosophy in Islam*, Londres, 1903. V. aussi la collection de Bæumker et von Hertling : *Beitræge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, publiée à Münster depuis 1895. Le premier volume contient une ancienne traduction latine, d'après l'arabe, du *Fons Vitæ* d'Ibn Gebirol.

Un savant turc très distingué, Mohammed 'Ali 'Aïni, professeur d'histoire de la philosophie à Constantinople, a publié un volume sur Gazali, *huddjet ul-islâm imâm Gazali*, Stamboul, 1327, inspiré du mien, mais où l'article consacré à Ibn Arabi est beaucoup plus développé, un petit livre sur Farabi, et un autre sur Ibn Arabi :

cheïkh Akbar nîtchun severim, pourquoi j'aime le grand cheïkh, 1341 ; le tout en turc.

P. 48. — L'historien Merrâkechi paraît regarder Abou Ya'koub fils d''Abd el-Moumin comme le principal protecteur d'Ibn Tofaïl et d'Averroès ; cependant, à la date où eut lieu la présentation de ce dernier, 548 (Cf. Renan, *Averroès*, 3e éd., p. 15), 'Abd el-Moumin régnait encore ; il n'est mort qu'en 558 ; mais peut-être Abou Ya'koub agissait-il comme représentant de son père.

P. 88. — La première édition latine d'Averroês est de Padoue 1472, 73 et 74. C'est l'époque du début de l'imprimerie. Cette édition renferme les différents traités d'Aristote avec le commentaire du philosophe arabe. Dans le siècle qui suivit, les éditions d'Averroès se succédèrent presque d'année en année ; Venise seule en publia plus de cinquante (Renan, *loc. cit.*, p. 85-87).

P. 125. — Lettres cabalistiques. M. F. de Mély a récemment publié la reproduction d'un curieux ouvrage de la Renaissance, intitulé *Virga aurea*, consacré aux différents alphabets. Cet ouvrage comprend 72 alphabets, dont la moitié sont orientaux, plus 3 feuillets de signes alchimiques, cabalistiques et astrologiques. Il est dû au Fr. Hepburn, bibliothécaire du Vatican à la fin du XVIe siècle, tiré à 150 exemplaires ; Paris, Leroux, 1923.

Mystique musulmane. — A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893. — La vie des santons de Férîd ed-Dîn 'Attâr, intitulée le *Mémorial des Saints*, a été anciennement traduite en turc oriental (ouïgour). Notre bibliothèque nationale possède de cette traduction un très beau manuscrit, qui a été reproduit en héliogravure et traduit en français par Pavet de Courteille : *Tezkereh i-evlia*, Paris, 1889-90, 2 vol. La même œuvre a été

récemment éditée dans l'original persan par R. A. Nicholson : *Faridu'ddin 'Attar Tadhkiratu'l-Awliya* (Memoirs of the Saints), avec une introduction critique par Mirza Muhammed Qazwini, vol. III et V de la collection *Persian historical Text Series.*

P. 245. — Ahmed Réfâ'i. Vu chez M. Albert Aublet, le peintre orientaliste bien connu, une charmante boiserie au nom de ce santon. La boiserie est sculptée et peinte en vert, noir et or ; elle est ornée d'invocations pieuses en caractères très élégants. Dans des cartouches on lit : *Ahmed er-Réfâ'i hadzrétin* ; sur les panneaux sont des vues de mosquées ou de petites *zaouïah*, qui représentent probablement les couvents de l'ordre. Cette chambre, me dit M. Albert Aublet, avait été rapportée de Chîrâz pour une exposition à Londres, en même temps que deux autres chambres, dont l'une fut vendue au British Museum, et l'autre à M. Pierre Loti.

Omar Khéyam. — Le Colonel R. J. R. Brown prépare une édition des quatrains de Khéyâm, luxueuse et d'un caractère original. Ce collectionneur possède une belle miniature persane où le poète est figuré assis, enveloppé d'un grand manteau brun et coiffé d'une sorte de feutre à larges bords. La forme du visage est arrondie ; les traits, plutôt épais, la physionomie, bienveillante. Dans la même collection, une autre miniature persane représentant Firdousi. — M. J. E. Saklatwalla, de Bombay, a publié en une charmante édition une adaptation des quatrains de Khéyâm en vers anglais : *A new translation of Omar Khayyam*, 1er fascicule, Londres, 1921, avec une intéressante bibliographie.

Poésie persane. — Le principal ouvrage d'ensemble sur la poésie persane est celui du Professeur E. G. Browne, *a Literary History of Persia*, en 3 vol. Londres, 1919-1920. Tome Ier : des temps anciens jusqu'à Firdousi ; t. II : de Firdousi à Sadi ; t. III : histoire de

cette littérature sous la domination tartare, 1265 à 1502 Ch. — On peut relire les mémoires de Barbier de Meynard, *la Poésie en Perse*, et de J. Darmesteter, *les Origines de la Poésie persane*. — Reynold A. Nicholson a publié des études et des extraits qui font une large place à la poésie persane : *Studies in Islamic poetry* ; *Studies in islamic Mysticism* ; *Translations of eastern Poetry and Prose*, Cambridge University Press, 1922.

P. 305. — Il y a une difficulté au sujet de la date de la mort de Férîd ed-Dîn 'Attâr. Il serait mort en 627 ou 628 H. (1230 Ch.). Or le siège de Nîsâbour, d'après Mirkhond (Vie de Djenghîz Khan), se place entre 617 et 619. Si donc, comme il semble, le poète a bien péri dans le sac de cette ville, il faudrait remonter de 9 ou 10 ans la date que l'on donne d'ordinaire.

Musique. — Les Arabes ont connu le traité de Ptolémée, *Elementorum harmonicorum libri III*, à l'époque de la traduction des auteurs grecs (V. Masoudi, le *Livre de l'Avertissement*, p. 180 de ma traduction). Ce traité a été publié en Occident par Wallis, Oxford, 1682. Meybaum a édité au XVIIe siècle un recueil de sept anciens auteurs ayant écrit sur la musique : Meibomius, *Antiquæ musicæ auctores septem*, Amsterdam, 1682. Comme travaux contemporains sur la musique grecque, on peut voir ceux de Paul Tannery, Th. Reinach et Ruelle. — Félix Clément, *Histoire des Beaux-Arts*, Paris, 1879, a un appendice bibliographique sur la musique.

Le lien étroit que l'on remarque chez les Arabes entre la musique et la philosophie, entre cet art et les sciences, existait dès l'antiquité ; il s'est maintenu chez nous jusque vers le milieu du XIXe s. La musique a suscité, à l'origine de l'histoire des mathématiques, des recherches sur les fractions. Paul Tannery écrit : « Il est incontestable que la théorie des rapports entre nombres entiers a été élaborée, au moins en grande partie, dans les écrits mathématiques antérieurs à Eudoxe, à propos

de la doctrine des intervalles musicaux» (*du rôle de la Musique grecque dans le développement de la mathématique pure*, T. III des *Mémoires scientifiques* de P. Tannery publiés par J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen, Paris, 1915, p. 69) ; et encore : « la théorie des rapports fut établie tout d'abord pour l'étude des rapports musicaux » (Mémoire sur *la langue mathématique de Platon*, t. II du même ouvrage, p. 103). L'octave est composée d'une quinte et d'une quarte: $2 = \frac{3}{2} \times \frac{4}{3}$, ou elle est composée de deux quartes et d'un ton majeur : $2 = \frac{4}{3} \times \frac{4}{3} \times \frac{9}{8}$ « sont des propositions qui remontent au temps de Pythagore » (p. 72 du premier mémoire). Cette manière de traiter la théorie musicale est celle que nous retrouvons chez les Arabes.

Euclide a un traité sur la musique, que l'on a attribué aussi à Pappus, géomètre alexandrin. Nicomaque de Gérase, savant pythagoricien, a écrit un manuel d'harmonie ; Plutarque en a parlé dans son éthique ; et l'on connaît l'idée de l'harmonie des sphères célestes, répandue dans les écoles de Pythagore et de Platon. — A l'époque de la basse latinité, St Augustin et Boèce ont écrit sur cet art. Dans l'enseignement des Universités du moyen âge, la musique faisait partie du *quadrivium*, groupe de 4 sciences sœurs qui comprenait : l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. — A la Renaissance, l'illustre astronome Képler consacre un de ses livres à l'harmonie des sons : *Harmonices mundi libri V* (le livre III) ; Descartes, aussi grand comme géomètre que comme philosophe, a écrit sur le même sujet, et plus tard Euler recherche dans un mémoire de l'Académie de Berlin, 1764, « quels sont les véritables caractères de la musique moderne ». Rousseau n'est pas seulement théoricien de l'art, il est aussi lui-même, comme Farabi, compositeur.

Autres ouvrages sur la musique arabe : Caussin de

Perceval, *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes des trois premiers siècles de l'islamisme*, Paris, 1874. — Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, Leyde, 1894. — M. Collangettes, *Etudes sur la musique arabe*, Journal Asiatique, 1904 et 1906. — Idelsohn, *die Maqamen der arabischen Musik*, dans *Sammelband d. internat. musik Gesellschaft*, 1913. — E. Wiedemann, *zur Geschichte der Musik*, dans les *Sitzungsberichten der physik.-mediz. Societat* d'Erlangen, 1922. — Salvador Daniel, *la Musique arabe, ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien*, avec des airs kabyles notés. — M. T. de Lens a donné d'intéressantes indications sur la *Musique marocaine* dans les *Tablettes de la Schola* (la Schola cantorum), 1921.

Parmi les anciens musiciens arabes, il faut citer 'Abd el-Kâdir de Marâghah, dont les derviches tourneurs ont conservé quelques chants. Il y a de lui un traité à la bibliothèque Nouri Osmanié de Stamboul, n°s 3644 et 45, 3651 et 52. Sous le même nom un ouvrage de musique en turc à Leyde n° 1428.

Musique syriaque. Dom Parisot a étudié le chant religieux dans les liturgies syriaques, et fait une conférence sur la *Musique Orientale*, éditée par la Schola Cantorum, Paris, 1898. En ce moment Dom J. Jeannin, avec la collaboration de J. Puyade et de A. Chibas-Lassalle, publie des *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, 3 volumes dont 1 d'introduction.

La musique orientale compte chez nous un groupe limité d'amateurs, qui tend à devenir peu à peu plus nombreux. Le goût croissant de l'exotisme, la connaissance de plus en plus approfondie des peuples de l'Orient, la rendent de jour en jour plus intelligible. Les musiciens des récentes écoles, en s'émancipant des formules reçues et presque des lois de la gamme, se sont rapprochés de ces anciennes formes d'art, et nous ont préparés à en sentir la finesse. De temps à autre un musicien oriental passe à Paris, et y éveille de l'intérêt. M. Chukri Saouda naguère a obtenu assez de succès. Cette année M. Khaïrallah, Syrien, a fait sur ce sujet une conférence

au « Caméléon » et au théâtre Raymond Duncan, et fait entendre une bonne chanteuse. L'idée est venue à plusieurs personnes de construire un instrument permettant de jouer les airs de la musique arabe, et de publier tous les textes qui s'y rapportent. Un avocat d'Alexandrie est venu m'entretenir il y a quelques années d'un projet de ce genre. Il s'agissait de construire un piano avec des touches ajoutées à nos dièzes, comme un troisième clavier, et qui auraient donné le quart de ton ; ce ne serait d'ailleurs encore là qu'une approximation. — Le Baron Rodolphe d'Erlanger a entrepris une vaste publication, comprenant les principaux traités de musique. Nous reproduisons les renseignements qu'il a bien voulu nous donner à ce sujet, en l'en remerciant, mais sans toutefois prendre à notre compte toutes ses opinions, notamment celle qu'il exprime sur le mauvais arabe de Farabi :

« Dans l'empire arabe, la musique s'est toujours transmise de bouche en bouche. Les musiciens ont oublié les règles de leur art ; et, depuis des siècles, ils n'ont plus composé d'œuvres de réelle valeur. Aussi la musique ne vit-elle plus que sur un passé brillant et s'étiole-t-elle de jour en jour.

« Les savants de l'islam, à l'image des philosophes de la Grèce, ont traité de la théorie musicale en adoptant la méthode des anciens ; leurs écrits sont cependant difficiles à comprendre. Le plus beau des ouvrages traitant de cette matière est dû à Abu Nasr Mohamad ibnu Ishaq al-Farabi ; mais sa lecture exige un effort tout spécial, qui tient à ce que ce savant ne possédait pas tous les secrets de la langue arabe.

« Dans notre personnelle étude, nous nous proposons de reproduire : 1° son livre intitulé : *Kitab al-musiqa al-Kabir* ; 2° la *risala as-charafia* de Safi addin Abdul Mumen al Armaui ; 3° l'ouvrage d'un anonyme, dédié au Sultan Murad ; 4° un autre attribué à Mubark Chah, et qui commente le livre des « cycles » de Safi addin al-Armaui ; 5° enfin le traité de Abdul-Hamid al-Ladiqi intitulé *ar-Risalah al-Fathia.*

« Nous nous sommes attaché à combler les lacunes et à corriger les erreurs rencontrées dans ces manuscrits. Comme nous le disions plus haut, les savants de l'Islam se sont appuyés sur les dires des théoriciens grecs, et spécialement de ceux de l'école pythagoricienne, dont le système est le fruit d'une civilisation déjà avancée. Pour retrouver l'origine des règles de la musique arabe, il nous a fallu remonter plus loin dans le passé. Nous nous sommes appliqué à retracer leur histoire et à donner ainsi une base solide à la musique arabe.

« Ne sachant où puiser leurs leçons, les maîtres de nos jours les ont empruntées aux Occidentaux. Il s'agit cependant d'un art tout différent, et cet enseignement ne saurait que nuire à la musique orientale. »

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos.

Chapitre Premier : **La Scolastique, École Orientale.**

Généralités, 1. — Les traducteurs syriens d'œuvres grecques, 2. — El-Kindi, 3. — Farabi, 7 ; pages sur les cités imparfaites, 12.— Avicenne, 18 ; ses œuvres, 22 ; le système scolastique, 25 ; pages sur la physique, 26 ; les mythes, 34 ; l'algèbre philosophique, 38.

Chapitre II : **La Scolastique, École Occidentale.**

Les Princes Almohades, 43. — Ibn Tofaïl et son Roman philosophique, 56. — Averroès, ses célèbres Commentaires, 65 ; rapports de la philosophie et de la foi, 68 ; sa métaphysique, 77. — La scolastique arabe dans l'Occident chrétien, 83.

Chapitre III : **Les Sociétés de Philosophes.**

Les Sociétés secrètes, 94. — Les Sabéens, 95. — Les Frères de la Pureté, 102. — Sciences Occultes, 116.

Chapitre IV : **La Théologie.**

La théologie spéculative ou *Kalâm*, 133 ; Motékallims et Motazélites, 134. — Ibn Hanbal et la persécution offi-

cielle, 144. — Ach'ari, 151. — Gazali, 156 ; son opposition au *Kalâm*, 166, et à l'école des Philosophes, 170. — Les articles de foi : Néséfi, 181. — Retour à la théologie spéculative : el-'Idji, 186.

Chapitre V : **La Mystique.**

La théorie mystique, 195 : les états et les stations ; Hudjwîri et Suhrawerdi.— El-Hellâdj et sa « passion », 207. — Le grand auteur mystique arabe : Ibn 'Arabi, 218. — Le poète Ibn el-Fârid, 235. — Vies de Soufis ; légendes et miracles, 239.

Chapitre VI : **Les Sceptiques.**

Généralités, 249. — Le lettré arabe aveugle Abou'l-'Ala de Ma'arrah, 253. — Les Persans : Omar Khéyâm et les quatrains, 263. — Hâfiz et les *Ghazels*, 277. — Le poète turc Fozouli, 289.

Chapitre VII. — **Les Poètes persans** (*suite*).

Le moraliste aimé Sadi, 293.— Les grands poètes mystiques: Férîd ed-Dîn Attâr, 304 ; Djélâl ed-Dîn Roumi, 317. — Les poèmes romantiques : les thèmes favoris, 328. Pages de Djâmi, 333, et de Wehchi, 335.

Chapitre VIII : **La Musique.**

Origines de la Musique arabe, 339. — Littérature musicale : le « Livre des Chansons », 343. — Chanteurs et chanteuses favoris des Khalifes, 346. — Musique et religion, 359. — La théorie de la musique arabe : Farabi ; Safi ed-Dîn, 362.

Notes, 374.

Établissements André Brulliard. — St-Dizier (Haute-Marne).

Librairie Orientaliste Paul GEUTHNER

GAUDEFROY-DEMOMBYNES

LE PÈLERINAGE A LA MEKKE

ÉTUDE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

Avec 1 planche

Un volume de VIII-322 pages, format grand in-8°, 1923.

Prix : 50 francs.

Contenu :

Première partie. — I. Le territoire sacré (*haram*). — II. La Ka'ba. — III. Les petits édifices autour de la Ka'ba. — IV. Les petits édifices autour de la Ka'ba (*suite*). — La mosquée sainte (*el mesjid el haram*). — VI. Les portes du mesjid el haram.

Deuxième partie. — I. Le départ du pèlerin isolé ; la caravane du mahmal. — II. La sacralisation du pèlerin (*irhâm*). — III. La visite des lieux saints de la Mekke (*'oram*). — IV. Les tournées rituelles à la Kâ'ba (*tawâf*). — V. La course entre Eç Çafa et el Marwa (*sa'y*). — VI. Le hajj. — VII. Le hajj (*suite*). — VIII. Le hajj (*fin*). — IX. Fin du hajj. — X. Le retour du pèlerin ; caractère obligatoire du hajj ; le hajj de remplacement.

Annales du Musée Guimet. — Bibliothèque d'Etudes, t. XXXIII.

Librairie Orientaliste Paul GEUTHNER

HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
EN SYRIE ET AU LIBAN
SERVICE DES ANTIQUITÉS ET DES BEAUX-ARTS
BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE

TOME III

GAUDEFROY-DEMOMBYNES
Docteur ès-Lettres
Professeur à l'École des Langues orientales vivantes

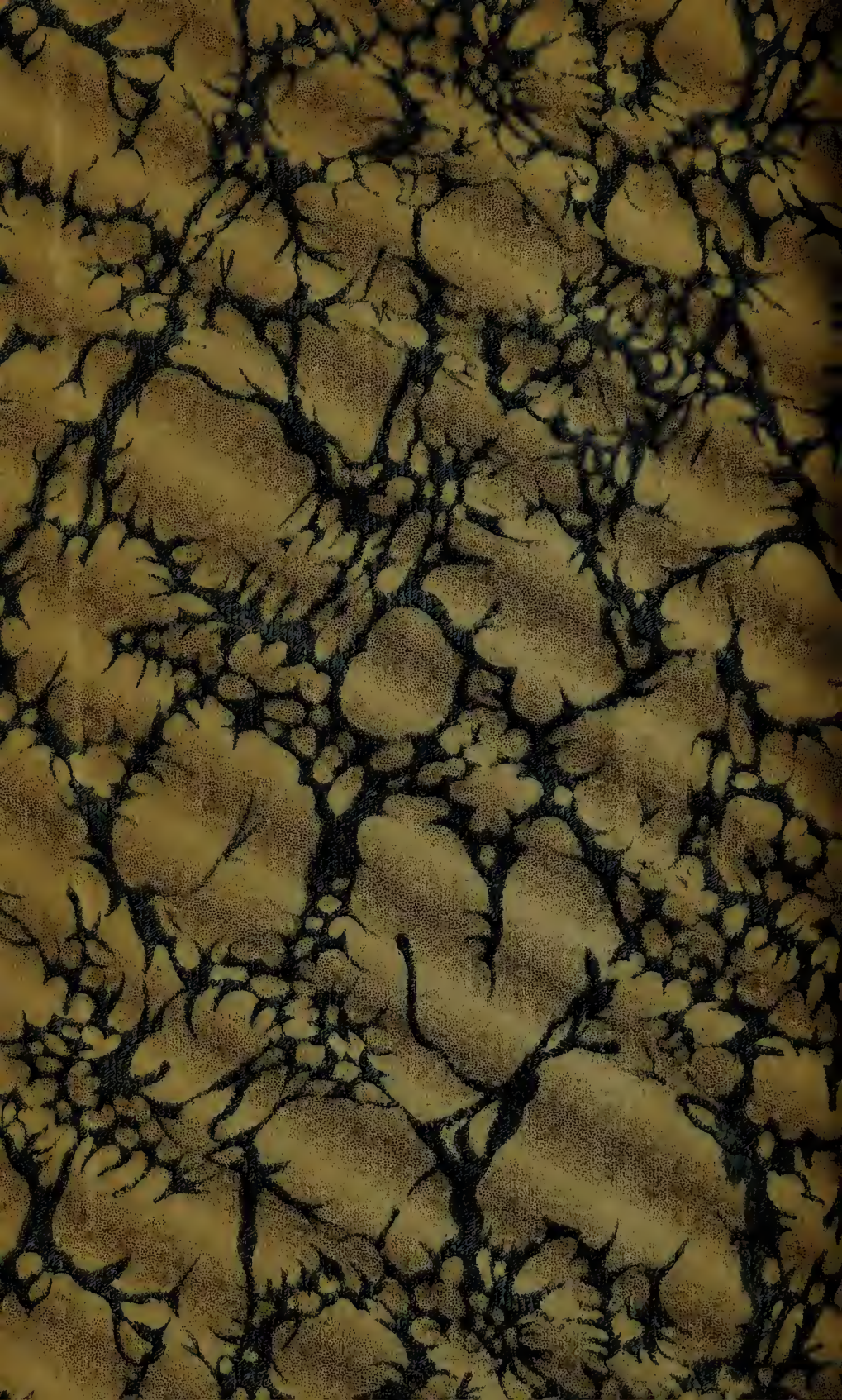
LA SYRIE
A L'EPOQUE DES MAMELOUKS
d'après les Auteurs Arabes

Description géographique, économique et administrative
précédée d'une introduction
sur l'organisation gouvernementale

Un volume de cxix et 287 pages, format grand in-8°, 1923
Prix : 60 francs.

Qalqachandi et ses sources — Bibliographie — Introduction sur l'organisation gouvernementale. — *Première partie. Description géographique de la Syrie* : Mérites et merveilles de la Syrie. Limites de la Syrie — Régions — Divisions anciennes — Description des six capitales et de leurs états : Damas, Alep, Hamâ, Tripoli, Çafad, El Karak. — *Deuxième partie. Organisation administrative de la Syrie* : Niyâba de Damas, Niyâba d'Alep, Niyâba de Tripoli, Niyâba de Hamâ, Niyâba de Çafad, Niyâba d'El Karak. — *Appendices* : Le Berid — les stations du Berid — la poste aux pigeons — les colombiers des pigeons de la poste — le transport de la neige — les signaux de feu — les brûlées — Index des noms de lieux — Index des noms de personnes et de tribus — Index des mots arabes, persans et turcs.

Etablissements André Brulliard. — Saint-Dizier (Hte-Marne).



DS227 .C31 v.4
Les penseurs de l'Islam ...
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00000 1760